Die Erkenntnislehre des Isaak von Stella.

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie
des 12. Jahrhunderts.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität
zu Freiburg i. B.

vorgelegt von

Wilhelm Meuser
aus Düsseldorf.

Buch- und Kunstdruckerei Wilh. Postberg, Bottrop i.W.
1934

Referent: Professor Dr. Martin Honecker
Korreferent: Professor Dr. Martin Heidegger
Tag der mündl. Prüfung: 30. Juli 1934

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen lieben Eltern
in Dankbarkeit gewidmet!

Inhalt.

Seite

Verzeichnis der benutzten Literatur . . VIII—IX

Vorbemerkungen: Geschichte der Isaak'schen Lehre 1— 2

Isaak's Lebensdaten und Schriften . . . . . 3— 4

Die Erkenntnislehre Isaak's von Stella.

A) Metaphysische und anthropologische Voraussetzungen . . . . . 5—10

Stufengedanke im Makrokosmos und Mikrokosmos — Die Seele an der Grenzscheide zweier Welten — Anthropologischer Dualismus, gemildert durch eine eigene Medientheorie: **existentielle** Verbindung von Leib und Seele — Die Form als „Accidens" — Einfluß der anthropologischen Anschauungen auf die Lösung der noetischen Probleme.

B) Die Erkenntnispsychologie Isaaks . . . 11—56

1. Allgemeinpsychologische Anschauungen.

Quantitative Einfachheit und qualitative Zusammengesetztheit der Seele — Identität der Seele mit ihren Kräften — Allgegenwart der Seele im ganzen Körper . . . . . 11—17

2. Die einzelnen Erkenntnisvermögen, ihre Objekte und Verfahrensweisen . 18—54

nach Gegenstandsgebieten klassifiziert in:

a) Wahrnehmungsvermögen („sensus corporeus") . . . . . 19—23

Rangordnung der Sinne nach ihren spezifischen Gegenständen und deren Stellung im Stufenbau des Seins — Die Seele als alleiniger und unmittelbarer Träger der Sinnesempfindung — Rezeptivität oder Aktivität der Seele in der Sinneswahrnehmung?

b) Vorstellungsvermögen („imaginatio") . 23—25

Das „Abbild" als Produkt der Wahrnehmung und Gegenstand der Vorstellung — Der unkörperliche, rein seelisch-geistige Charakter des Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögens.

Seit

c) Vernunft und Abstraktion . . . . . 25—

Aristotelischer Realismus in der Universalienlehre: Vorwegnahme der hochscholastischen Definition des „Universale" — Die aristotelische Theorie einer intuitiven Abstraktion.

d) Intellekt und Intelligenz . . . . . 31—

(Anklänge ihrer Auffassung an den anthropologischen Trichotomismus)

I. Ihre Aufgabe: Gotteserkenntnis 33—

Augustinischer Gottesbeweis — Abgrenzung gegen die apophatische Theologie durch den Begriff des Analogen — Lehre von der „docta ignorantia".

II. Ihre Mittel: Illumination und Intuition . . . . . 38—

Weg der unmittelbaren Gotteserkenntnis — „Diiudicatio cognitionis in principiis aeternis" — Natur und Gnade als Anlage u. „Erfüllung" — Sensismus — Ontologischer Wahrheitsbegriff — Illumination und Intuition als zwei Seiten an derselben Sache.

III. Ihre letzte Krönung: die mystische Theorie . . . . . 50—

Abgrenzung gegen Pantheismus u. Quietismus: Christusidee, Eudaimonismus u. ethische Grundhaltung als bestimmende Momente in Isaak's Mystik.

e) Das Verhalten der Erkenntnisvermögen untereinander . . . . . 53—

Das Nebeneinander von Abstraktionslehre und Illuminationstheorie — Milderung dieses noetischen Dualismus in der **praktischen** Durchführung.

3. Das Verhalten der Erkenntnisvermögen zu den Strebevermögen . . . . . 54—

Gleichmäßig ausgeglichene Betonung von Intellekt und Wille: Ablehnung des einseitigen Intellektualismus und Voluntarismus.

Seite

C) Erkenntnistheoretische Fragen bei Isaak . . . . . 56—63

1. Erkenntnisprinzip (Objektiver Wahrheitsbegriff . . . . . 58—59

2. Reichweite des Erkennens (Noetischer Realismus) . . . . . 59—60

3. Sicherheit des Erkennens (Skeptisch-kritische Vorsicht gegenüber der Sinneserfahrung) . . 61—63

D) Die Stellung der Noetik in Isaak's Lehrsystem 64

Verquickung mit anderen Disziplinen und vor allem mit der Psychologie.

E) Die Grundzüge der Isaak'schen Lehre und ihre geschichtlichen Quellen . . . . . 65—71

bei Plato — Plotin — Pseudo-Dionys — Eriugena — Augustin — Chalcidius — Boethius — St. Bernhard — Abälard — Hugo von St. Viktor — Bernhard von Chartres — Adelard v. Bath — Gilbert de la Porrée — Wilhelm v. Thierry — Robert v. Melun — Johann v. Salisbury.

F) Der Einfluß des Autors auf seine Nachwelt . . . . . 72—73

Nachahmungen und Anklänge bei Alcher von Clairvaux — Garnerius v. Rochefort — Dominicus Gundissalinus — Alanus de Insulis — Robert Grosseteste — Albertus Magnus — vor allem in der Erkenntnislehre der Franziskanerschule, bes. bei Alexander v. Hales, Johann von La Rochelle, Bonaventura u. a. bis hin zu den Dominikanern Dietrich von Freiberg, Eckhart, Seuse usw.

Schluß: Isaak's Stellung zu seiner Zeit . . . 73—75

Literatur.

1. Baeumker, Clemens, „Der Platonismus im Mittelalter“ (Festrede, gehalten in der öffentl. Sitzung der Königl. Akademie d. Wissenschaften. München, am 18. 3. 1916.)
2. — „Zur Rezeption des Aristoteles im lateinischen Mittelalter.“ (Philosoph. Jahrbuch der Görresgesellschaft, Bd. 27, (1914) Seite 478—487).
3. — „Witelo“, Münster 1908. (Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Bd. 3, Heft 2.)
4. Baumgartner, M., „Alanus de Insulis.“ (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M. A. Bd. 2, Heft 4.)
5. Baur, Ludwig, „Philosophie des Robert Grosseteste.“ (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M. A., Bd. 18.)
6. Bernhart, Josef, „Die philosophische Mystik d. Mittelalters.“ München 1922.
7. Bliemetzrieder, Fr., „Isaak v. Stella.“ (Jahrbuch f. Philos. u. spekulative Theologie, Bd. 18, S. 1—41.)

7a. — „Isaac de Stella. Sa spéculation théologique.“ (Recherches de Théologie ancienne et médiévale. Tome IV. (1932) S. 134—159.)

8. — „Eine unbekannte Schrift Isaaks v. Stella.“ (Studien u. Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden, Bd. 19, (1908) S. 344—41.)
9. Espenberger, J., „Petrus Lombardus.“ Münster 1901.
10. Fischer, Josef, „Die Erkenntnislehre Anselms v. Canterbury.“ Münster 1901. (Diss. phil. Straßburg 1910.)
11. Gangauf Theodor, „Metaphysische Psychologie d. hl. Augustin.“ Augsburg 1852.
12. Geßner, Jakob, „Die Abstraktionslehre in der Scholastik bis Thomas v. Aquin.“ (Philos. Diss. Freiburg i. Br. 1930.)
13. Geyser, Josef, „Die Erkenntnislehre des Aristoteles.“ 1917.
14. Grabmann, Martin, „Gesch. d. Scholastischen Methode.“ 1911.
15. — „Der göttliche Grund der menschl. Wahrheitserkenntnis nach Augustin und Thomas v. Aquin.“ (Albertus-Magnus-Akademie, Bd. 1, Heft 4.)
16. Hessen, Johannes, „Die Begründung der Erkenntnis nach dem heiligen Augustin.“ (Beitr. z. Gsch. d. Philos. d. M. A. Bd. 19, Heft 2, 1916.
17. — „Die unmitelbare Gotteserkenntnis n. d. hl Augustin“ 1919.
18. — „Augustinische u. tomistische Erkenntnislehre.“ Paderborn 1921.
19. — „Augustins Erkenntnistheorie im Lichte der neuesten Forschung.“ (Philos. Jhrb. d. Görresgesellsch. Bd. 37, Heft 2, Seite 183—190).
20. — „Augustins Metaphysik der Erkenntnis“, 1931. (Das Werk stellt eine Zusammenfassung und Umarbeitung von Nr. 16, 17 und 18 dar).
21. Honecker, Martin, „Erkennen und Sein, Grundzüge der Erkenntnislehre und Metaphysik“. (Kolleg, gehalten im S. S. 1932). (N. Notiz. d. Verf.)
22. Kälin, P. Bernard, „Die Erkenntnislehre des hl. Augustin“, (Diss. Freiburg i. Schw.) Sarnen 1920.
23. Krebs, Engelbert, „Meister Dietrich.“ (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A., Bd. 5. H. 5—6).
24. Ott, W., „Des hl. Augustinus Lehre über die Sinneserkenntnis.“ (Philos. Jhrb. d. Görresges. Bd. 13 (1900) S. 45—59 und S. 138—148.)

25. Schneider, Arthur, „Die Abendländische Spekulation des 12. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie." (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A., Bd. 17, Heft 4).
26. — „Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik", 1921.
27. — „Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena." (Schriften d. Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft in Heidelberg, Neue Folge, 3. Heft [1921] und 7. Heft [1923]).
28. — „Die mystisch-ekstatische Gottesschau im Altertum." (Philos. Jhrb. d. Görres-Gesellschaft Bd. 21 [1918]).
29. — „Psychologie Alberts d. Großen.' (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M. A. Bd. 4, Heft 5).
30. Schreiber, Christian, „Die Erkenntnislehre des hl. Thomas und die moderne Erkenntniskritik," (Philos. Jhrb. d. Görres-Ges. Bd. 27, S. 488 bis 520).
31. Siebeck, Herm., „Geschichte der Psychologie" (Gotha 1884).
32. Simon, P., „Erkenntnistheorie und Wissenschaftsbegriff in der Scholastik". (Philos. u. Gesch. Bd. 14 [1927]).
33. Stöckl, Alb., „Geschichte der Philosophie d. M. A." Bd. I—III 1864—66.
34. Ueberweg, Friedrich, „Grundriß der Geschichte der Philos." II. Teil (Patristische und scholastische Philosophie) XI. Aufl. hersg. von B. Geyer, Berlin 1928.
35 Werner, Karl, „Die Entwicklung der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus." (Wiener Akademie d. W. 1876 [Bd. 25]).
36. Willner, Hans, „Des Adelard von Bath Traktat ‚De eodem et diverso'." (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M. A. Bd. 4, H. 1).
37. De Wulf, Maurice, „Histoire de la philosophie médiévalle", Paris 1925.

Der besseren Uebersicht wegen sind die aufgezählten Werke im folgenden beim Zitieren nur mit ihrer jeweiligen Nr. angegeben und können hier nachgeschlagen werden.

Für Isaaks Text selbst ist Migne's Ausgabe gebraucht: Patrologia, series secunda: latina, tom. 194, Paris 1855. Es wird auch nur nach Migne zitiert, und zwar lediglich mit Angabe der Spalten-Nummer; alles übrige (Migne — tom. 194 —) wird stillschweigend vorausgesetzt. Text und Interpunktion wurden unverändert übernommen. Nur einige offenbar verdruckte oder verschriebene Stellen wurden geändert. (Z. B. muß es in col. 1884 A und 1886 D „non" statt „nunc" heißen, in col. 1884 C ist zu lesen: „. . . nec sensus **scit,** nec opinatur . . ." statt „. . . nec sensus **nescit,** nec opinatur . . ." usw.).

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543121_0025

Vorbemerkungen.

In klösterlicher Abgeschiedenheit hatte Isaak v. Stella sich dem Geschehen der Welt entzogen; ihre formende Gewalt sollte nicht mehr Einfluß auf ihn haben. Aber konnte die Trennung ihm auch den Gewinn einer größeren Selbständigkeit erringen, auf der anderen Seite hatte sie einen Verlust im unmittelbaren Gefolge; es ging ihm die Macht verloren, nun seinerseits noch an der Gestaltung des Geschehens über die Klostergrenzen hinaus unmittelbaren Anteil zu nehmen.

Er hatte die Welt vergessen; ihre Geschichte hat ihn vergessen, und es hatte den Anschein, als ob sie sich nie wieder seiner erinnern würde. Erst in den letzten Jahrzehnten haben die Forschungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie und besonders die Arbeiten über die frühere Scholastik seinen Lehren in steigendem Maße wieder größere Beachtung geschenkt. 1864 widmet ihm Alb. Stöckl einige Seiten seiner „Geschichte der Philosophie"; eingehender noch beschäftigt sich 1876 Karl Werner im Rahmen seiner Gesamtbehandlung der mittelalterlichen Psychologie [1]) mit Isaaks psychologischen Lehren.

Ihm folgte 1884 H. Siebeck in seiner „Geschichte der Psychologie". Einige Arbeiten [2]) über Zeitgenossen Isaaks erwähnen nebenher oder vergleichsweise diese oder jene seiner Lehren.

Die Unterlagen zu eingehenderer Behandlung schufen die quellenkritischen Untersuchungen zu Isaaks Schriften und Lebensdaten von Fr. Bliemetzrieder [3]). Starke Betonung findet unser Denker in Josef Bernharts „Philosophische Mystik des Mittelalters" (1922). Frühe und verhältnismäßig sehr korrekte Erfassung aristotelischer Lehren stellt die Dissertation Jakob Geßners zur „Abstraktionslehre in der Scholastik" [4]) bei Isaak fest. In Ueberweg-Heinze's „Grundriß der Geschichte der Philosophie" findet der Autor 1915 durch die Neubearbeitung von Baumgartner (10. Aufl.) erstmalig Aufnahme.

Wenn hier nun eine gesonderte und eingehende Beschreibung der Lehren Isaaks, und zwar insbesondere seiner Erkennt-

---

[1]) „Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus" (In Bd. 25 der Berichte der Wiener Akademie der Wissenschaften.).

[2]) z. B. J. Espenberger: „Petrus Lombardus", Münster 1901.

M. Baumgartner: „Alanus de Insulis", Münster 1896. A. Schneider: „Die abendländische Spekulation des 12. Jahrhunderts . . .", Münster 1915.

[3]) „Isaak v. Stella" (im Jahrbuch für Philos. u. spekulative Theologie Bd. 18, S. 1—40) (1904).

„Eine unbekannte Schrift Isaaks" (in Studien u. Mitteilungen aus dem Benediktiner- u. Zisterzienserorden Bd. 19 S. 433—441). (1908.)

[4]) Freiburger philos. Dissertation 1930.

nislehre unternommen werden soll, so geschieht es in der Hoffnung, damit etwas beizutragen zur Erweiterung unserer Kenntnis über die Denker, welche die hochscholastische Periode anbahnen und vorbereiten. Besonders dürfte in diesem Zeitabschnitt die wieder einsetzende Aristotelesaufnahme interessieren: wie sie zunächst noch mit anderem vermischt in augustinischem Gewande auftritt, um späterhin immer klarer ihre gegensätzlichen Tendenzen zu entfalten.

Gerade das Gebiet der Erkenntnislehre verdient in dieser Hinsicht hervorragende Beachtung, weil sich ja die Kämpfe zwischen augustinisch-platonischer und aristotelischer Geistesrichtung auch im folgenden Jahrhundert in ihrem Bereich abspielen.

Indes beschränkt sich unser Interesse für das Werk Isaaks v. Stella nicht auf diesen historisch-vergleichenden Gesichtspunkt: manches von seinem Gedankengut hat überzeitliche Geltung und bleibenden Wert. So könnte in gewissem Maße seine zweifellos großzügige Weltauffassung uns Heutigen wieder richtunggebend sein; sie lehnt die absolute Autonomität einzelner Wissenschaften durchaus ab und bietet ein schönes — wenngleich zu dieser Zeit nicht seltenes — Beispiel eines nur von einer Idee beherrschten Lebens- und Denkstils.

Isaaks Lebensdaten und Schriften[5]).

Wie schon der Zuname erkennen läßt, verbrachte Isaak den bedeutungsvollsten Abschnitt seines Lebens in „Stella", einer Zisterzienserabtei in der französischen Diözese Poitiers. Von Geburt aber war er nicht Franzose, sondern Engländer[6]). Der berühmte Kanzler und spätere Primas von England Thomas Becket war sein Jugendfreund. Nach Frankreich, zum Brennpunkt des damaligen europäischen Geisteslebens, kam er erst verhältnismäßig spät: ungefähr zwei Jahrzehnte vor seinem Tode[7]), im Jahre 1145. Seine eigentlichen Studien hat er wahrscheinlich in England gemacht; die berühmten Lehrer Frankreichs, denen Schüler aller Nationen zuströmten, hörte er wohl nur kurze Zeit[8]). Aber mit Gewißheit läßt sich darüber wie überhaupt über seine Jugendzeit wenig sagen; wir bleiben betreff dieses für die Entwicklung seiner Lehre und für ihr Verständnis so wichtigen Zeitabschnittes meist auf mehr oder weniger dunkle Vermutungen angewiesen. Die einzige Quelle mit genaueren Daten bieten uns die Annalen des Zisterzienserordens, und diese beschäftigen sich naturgemäß erst mit dem späteren Lebensabschnitt Isaaks, der ihn als Ordensbruder in ihren Gesichtskreis treten läßt. Der Eintritt in den großen Orden des hl. Bernhard von Clairvaux erfolgte in Citeaux; Isaaks Stellung unter den Ordensgenossen muß eine überragende gewesen sein; denn schon nach kurzer Zeit (1147) wurde er zum Oberhaupt der oben erwähnten Abtei Stella bestellt. Im Jahre 1151 scheint er dann mit wenigen Ordensbrüdern eine Niederlassung auf der Insel Ré (an der Westküste Frankreichs gegenüber der Stadt Rochelle) gegründet zu haben. Sei es nun, daß das Unternehmen mißlungen ist, sei es, daß ein neuer Abt es nach glücklicher Einleitung übernahm, jedenfalls kehrte Isaak nach ungefähr einem halben Jahr als Abt nach Stella zurück und starb hier gegen 1169.

Die Ruhe des stillen „Klosterfriedens" hatte ihm das Ordenskleid gewiß nicht gebracht. Die Zeit war voller Kampf und Gärung in kultureller wie in politischer Hinsicht. Die Auseinandersetzungen zwischen Frankreich und England um den Besitz weiter Gebiete im Westen und Norden des heutigen Frankreich brachten auch der Abtei und ihrem englischen Abt mancherlei Angriffe raublustiger französischer Barone aus der Nachbarschaft

---

[5]) Die folgende Darstellung gründet auf den Forschungen von Fr. Bliemetzrieder (s. Lit.-Verz. Nr. 7 u. 8), die etwas von den Ergebnissen Migne's abweichen (tom. 194 col. 1684 ff.).

[6]) S. col. 1896 B.

[7]) Das Jahr seiner Geburt ist uns nicht bekannt.

[8]) S. Nr. 7. S. 23.

ein [9]) und taten neben Hungersnot und Seuchen [10]) das Ihre, um Gebet und Arbeit des Abtes nicht ungestört zu lassen.

Wenngleich Isaak nie eine öffentliche Lehrkanzel innehatte, muß er doch im wissenschaftlichen Leben seines Ordens und darüber hinaus starke Bedeutung gehabt haben. Das beweisen die Anfragen, die in manchen schwierigen Fragen an ihn gerichtet werden. Sein Ordensbruder Alcher von Clairvaux, der ein Kompendium der Psychologie schreibt, geht ihn um Rat und Belehrung an [11]). Sogar der Bischof Johann Bellemains von Poitiers bittet mehrfach und eindringlich um eine Erklärung des Meßkanons [12]).

Als Antworten hierauf entstehen die Briefe „De Anima" und „De Officio Missae". Ersteren datiert Bliemetzrieder an Hand einer eingeflochtenen Notiz über eine Hungersnot auf das Jahr 1162, letzteren auf 1167. Der Hauptteil der hinterlassenen Schriften, die Sermones 1—41, sollen aus der Zeit seiner Abtstätigkeit auf der einsamen Insel Ré stammen, während die folgenden Sermones (42—54) wohl wieder in der Abtei Stella gehalten worden sind.

Die Schriften sind ediert von B. Tissier [13]) und J. P. Migne [14]). Außerdem glaubt Bliemetzrieder aus französischen Bibliotheken noch vier andere Texte mit Wahrscheinlichkeit auf Isaak als Autor zurückführen zu können. Da diese Wahrscheinlichkeit aber bisher nicht zur Gewißheit erhoben werden konnte und es sich überdies um Schriften exegetischen Inhaltes handelt, konnten wir diese unveröffentlichten Schriften für unsere philosophische Arbeit unberücksichtigt lassen und uns auf die oben genannten beiden umfangreichen Briefe und die Sermone beschränken.

Spezifisch erkenntnistheoretische Abhandlungen sind natürlich bei Isaak ebensowenig wie sonst im Mittelalter und in der Antike zu finden. Seine erkenntnistheoretischen Lehren müssen aus seinen Gesamtschriften zusammengestellt werden; denn sachlich fehlt das Interesse für die Fragen der Erkenntnislehre und besonders der Erkenntnispsychologie nicht. Am aufschlußreichsten ist in dieser Hinsicht die Schrift „De Anima" [15]). Aber auch die Sermones bieten bei ihrem überraschend reichen Inhalt an philosophischem Gedankengut manchen Beitrag zu unseren Fragen.

---

[9]) S. Col. 1896 A—B.

[10]) S. col. 1889 A und 90 A: „Venerunt enim hoc anno super regiones nostras mala pestilentiae et famis, qualia omnia retro saecula, ut putatur non viderunt . . ."

[11]) S. col. 1875 B.

[12]) S. col. 1889 B.

[13]) Patrologia, series secunda: latina, tomus 194, Paris 1855.

[14]) Biblioth. Patr. Cisterc., Bono Fonto 1664, fol., tom. VI.

[15]) S. col. 1875 ff

Metaphysische und anthropologische Voraussetzungen der Isaak'schen Erkenntnislehre.

Wie das ganze Mittelalter stark am Neuplatonismus orientiert, liebt Isaak es, die Welt als ein Ganzes, einen zusammenhängenden Organismus zu betrachten, in dem das Höchste mit dem Tiefsten wie mit einer goldenen Kette [15a]) verbunden ist und wo man gleichsam auf „der vom Propheten geschauten Leiter" vom Untersten zum Obersten emporsteigen kann [16]). Die ganze Welt ist ihm eine Stufenleiter von Existenzformen, die entsprechend dem Grade ihrer Teilnahme am Urprinzip („archetypus") mehr oder weniger vollkommen sind. Dieser ganze reichgegliederte Makrokosmos spiegelt sich im Menschen wieder. Dieser trägt in sich eine Stufenleiter von Elementen, die der tiefsten Stufe, der Materie, bis hinauf zum Göttlichen zu vergleichen sind. Mitten zwischen Gott und dem Körperlichen stehend ist er eine Welt im Kleinen, ein Mikrokosmos [17]). Durch die Gottebenbildlichkeit [18]) hat nämlich seine Seele mit allem Geschaffenen Aehnlichkeit; und zwar gründet diese Aehnlichkeit auf den Erkenntnisvermögen [19]), die jedes für sich eine Aehnlichkeit ihrer spezifischen Gegenstandsgebiete mit ihrem Träger, der Seele, vermitteln.

Diesen Gedanken, daß unsere Seele auch mit dem Körperlichen Aehnlichkeit habe, benutzt Isaak [20]), um die Verbindung von Geist und Körper im Menschen einigermaßen zu erklären, obwohl sie im letzten dem Anhänger Augustins [21]) ein Wunder von tieferem Geheimnis bleiben muß als selbst die Verbindung des unkörperlichen Logos mit der gleichfalls unkörperlichen Seele. Leib und Seele sind nämlich getrennte Substanzen [22]), die oft genug in extrem platonischem Sinne in ein feindliches Ver-

---

[15a]) Homers „goldene Kette" ist im gleichen Zusammenhang auch bei Bernhard Sylvester zu finden, der sie vielleicht aus Makrobius entnommen hat. (S. Nr. 1, Seite 10.)

[16]) S. col. 1885 C.

[17]) S. col. 1695 C „minor mundus".

[18]) „tu ad imaginem et similitudinem Dei factus intus" (S. col. 1695 C).

[19]) „omnium in se similitudinem gerit" (col. 1886 A) u. col. 1886 A bis B:" Die Seele hat nämlich in sich Kräfte, mit denen sie alles erforscht; durch diese ist sie trotz ihrer Einfachheit allem ähnlich . . ."

[20]) vgl. auch Nr. 34, S. 259.

[21]) S. De civitate Dei X, 29 in Migne tom. 41, col. 308 „. . . facilius quippe in fidem recipiendum est, etsi humanum divino, etsi mutabilem incommutabili tamen spiritum spiritui aut, ut verbis utar quae in usu habetis, incorporeum incorporeo quam corpus incorporeo cohaerere."

[22]) „Anima rationalis et caro contrariae naturae." (col. 1720 D).

hältnis gesetzt werden: Leib als Kerker und Fessel der Seele [23]), ein Gedanke der dank des Einflusses Augustins und des Neuplatonismus im Mittelalter besonders der Mystik starken Antrieb gab.

Auch Isaaks Mystik hat sich dem Einfluß dieses Motivs weit geöffnet. Der anthropologische Dualismus ist ihm ganz selbstverständlich. Durch Augustins starke Autorität ist er der Zeit zu geläufig geworden, als daß er überhaupt in Frage gestellt worden wäre. Solange man nämlich durch die Schuld des Chalcidius den aristotelischen Begriff der Form als Akzidenz auffaßte [24]) und deswegen nicht wagte, ihn auf die Seele in ihrem Verhältnis zum Körper anzuwenden, solange konnte die Tendenz nicht dahingehen, Leib und Seele nur als zwei Teilprinzipien an einer Substanz aufzufassen [25]).

Auch Isaak kennt den Formbegriff [26]), ist aber weit davon entfernt, die Seele als Form, als Seins- und Organisationsprinzip des Leibes anzusehen. An und für sich ist der menschliche Leib sogar bezüglich seines Belebtseins unabhängig von der Seele: das zeitliche Zusammentreffen von Belebtsein und Beseeltsein — so muß man aus Isaaks Darstellung entnehmen — ist für unsere Begriffe zufällig und in dem willkürlichen Verhalten der Seele begründet, immer und so lange im menschlichen Körper zu bleiben, als das von ihr unabhängige Leben darin weilt. So ist das Leben nicht abhängig von dem Kommen und Gehen der Seele, sondern eher umgekehrt: die Seele vom Leben [27]). Weitgehender läßt sich die Unabhängigkeit bezw. die Selbständigkeit des Körpers inbezug auf die Seele kaum gestalten. Wie aber nun die Verlegenheit beheben, die darin besteht, daß Körper und Seele einerseits getrennte, ja absolut entgegengesetzte Substanzen sein sollen, andererseits aber im Menschen eine lebendige Einheit bilden, ja nach kirchlicher Lehre sogar nach dem Tode wieder verbunden werden? Hier muß eine Theorie helfen, die ebenso kennzeichnend ist für das Noch-Vorhandensein des anthropolo-

---

[23]) S. col. 1882 B, 1790 D, 1875 C, 1845 D.

[24]) S. Nr. 4 Seite 103!

[25]) Besondere Aristotelesgegner und Anhänger der Zweisubstanzentheorie waren in dieser Hinsicht Alanus de Insulis und Gilbertus Porretanus.

[26]) S. Behandlung des Universalienproblems: Anm. 172.

[27]) S. col. 1882 C bis D: „Es könnte jemand fragen: „. . .Weshalb lebt denn nach ihrem (sc. der Seele) Weggang der Körper nicht durch jenen „Spiritus corporeus" (gemeint ist ein **körperlicher** „Geist", der den Tieren angeblich ihre vegetativen und sensitiven Fähigkeiten gibt), der doch jedenfalls Lebensprinzip ist?" Darauf gebe ich zur Antwort: „Solange die Unversehrtheit und Gemäßigtheit der „Sensualitas" (der sensitiven Fähigkeit, welche ja ein Teil des spiritus corporeus ist) der Belebung angepaßt bleibt, weicht die Seele niemals zurück; wenn aber die Sensualitas in Unordnung gerät und zerreißt, dann weicht sie ungerne weg . . .'." So ist das Weggehen des Lebens nicht bedingt durch das Entweichen der Seele, sondern durch das Zerstörtwerden der Sensualitas (sc. carnis). Ganz parallele Stellen finden sich (im Anschluß an Isaak?) bei Alanus (S. Nr. 4 S. 104), Wilhelm v. Conches, Petrus Pictavensis, Garnerius v. Rochefort u. a. Ob Isaak sich der obigen Konsequenzen bewußt geworden ist, bleibt zweifelhaft. (vergl. col. 1885 A!)

gischen Dualismus als auch für das schon aufkommende lebhafte Bestreben, ihn zu überwinden, die **Medientheorie**[28]).

Ihre Ausgestaltung und Begründung wird vom Autor mit einem derartigen Aufwand an Sorgfalt und Fülle der Motive betrieben, daß man annehmen darf, er habe um die schwache Stelle in seinem System hier wohl geahnt. Von Augustin übernimmt er die Idee des physischen Mediums, dazu setzt er den im Mittelalter allgemein vertretenen Gedanken, daß die Seele Sehnsucht nach dem Körper habe[29]), und endlich führt er selbst in diesen Zusammenhang den Begriff der Personalunion ein. All das fügt er in seiner „Medientheorie" zusammen, um die Leib-Seele-Vereinigung möglichst selbstverständlich erscheinen zu lassen und den anthropologischen Dualismus in etwa zu mildern.

Die Seele steht nach seiner Grundlehre[30]) in der Mitte zwischen Gott und dem Körperlichen; mit beiden hat sie irgendeine Uebereinstimmung: sowohl mit dem Höchsten in dem oberen Teil als auch mit dem Tiefsten in dem unteren Abschnitt ihrer mikrokosmischen Stufenleiter. Da[31]) sich nun Aehnliches an Aehnlichem freut und leicht zusammenhängt, was nicht in Unähnlichkeit auseinanderstrebt, kann die höchste Stufe des Körperlichen mit der tiefsten Stufe des Geistes im Menschen leicht durch Personalunion verbunden werden[32]), ähnlich wie Gott sich mit der höchsten Stufe des menschlichen Geistes, der Intelligenz, verbinden kann; denn die höchste Stufe des Körperlichen, das Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögen, wie es sich bei den Tieren findet, und die tiefste Stufe des Geistigen, nämlich das Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögen der menschlichen Seele, weisen doch tatsächlich größte Aehnlichkeiten auf. Weshalb sollten sie nicht zu einer Einheit verbunden werden können! Allerdings bleiben dabei beide Faktoren, was sie sind. Die sensitive Fähigkeit des Tieres — „Sensualitas carnis", auch „spiritus corporeus" genannt[33]) — bleibt immer ein körperliches, die der Seele („phantasticum animae") ein geistiges Element. Erst die Personalunion im Menschen, der zugleich Be-

---

[28]) Schon Augustin nahm vermittelnde Zwischenglieder an, und zwar in Form einer licht- und einer luftartigen Substanz. S. De gen., ad lit. VII c. 15 n. 21; Migne tom. 34, col. 363: „crassioris corporis materiam . . . . per subtilioris naturam corporis administrat, id est per lucem et aerem. Nullus enim sine his duobus vel sensus in corpore est, vel ab anima spontaneus motus".

col. 364. Durch den „aer nervis infusus" regiert die Seele den Körper. Das „Lux"-Medium ist der Bote bei der Sinneswahrnehmung.

[29]) Welcher Kontrast zur Kerkertheorie.

[30]) S. col. 1876 B. u. 78 B.

[31]) Diese ganze Darstellung der Medientheorie findet sich bei Isaak col. 1881 C—D.

[32]) S. col. 1720 D: Es gibt drei Vereinigungen und Ehen: die 1. zwischen Fleisch und Fleisch, die 2. zwischen Fleisch und Geist, die 3. zwischen Geist und Gott. In allen drei Verbindungen bleibt die Eigenart der Komponenten bestehen: sie gehen ohne Veränderung des Wesens („sine ulla demutatione naturae") vor sich; denn Geist bleibt Geist und Körper Körper (1881 C). So auch mit Leib und Seele: „nec una caro, nec unus spiritus sed unus efficitur homo".

[33]) S. col. 1881 D.

sitzer eines „tierischen" Leibes und einer geistigen Seele ist, verbindet[34]) die beiden zu einer Einheit, sodaß die peinliche Frage vermieden werden kann, ob der Mensch mit der „sensualitas carnis" oder mit dem „phantasticum animae" wahrnehme und Imagination habe, eine Frage, die bei dem wechselweisen Gebrauch der beiden Ausdrücke an den einschlägigen Stellen kaum zu lösen wäre.

Durch ihre Verbundenheit untereinander vermitteln nun die „sensualitas" und das „phantasticum" eine Verbindung zwischen Körper und Seele überhaupt, denen sie ja als Teile angehören: sie werden zu Verbindungsgliedern oder „M e d i e n" zwischen diesen beiden großen Sphären. Der geläufige Ausdruck „Medium" ist zwar hier nicht ganz am Platze, denn es handelt sich nicht um ein Mittelding im eigentlichen Wortsinn, also um Dinge, die mitten zwischen der Welt des Geistigen und Körperlichen stünden, ohne einem von beiden endgültig anzugehören, im Gegenteil: beide gehören ganz eindeutig zu einer der beiden Klassen von Existenzformen: die „sensualitas carnis" zum Körperlichen, das „phantasticum animae" zum Geistigen. Man spricht also bei Isaak wohl am besten weniger von Medien und Medientheorie als vielmehr etwa von Uebergangsstufen oder ähnlich. Dem Charakter einer solchen Uebergangsstufe entsprechend sind die „Medien" stofflich bestimmt als Feuer und Feuerkraft,[35]) welche ja nach mittelalterlicher Auffassung eine Art Uebergang bilden vom Grobstofflichen zum feinen Geistigen.[36]) Das tierische Sinnesvermögen ist also — der damals allgemeinen Auffassung entsprechend — eine feuerartige Substanz, das menschliche dagegen ist schon mehr eine Kraft und soll über die Natur des Körperlichen hinausgehen.

Wenn auch solche Aufstellung von Medien typisch ist für augustinische Denkweise, — ist sie doch eine Versuchskonstruktion mit dem Zweck, den platonischen Dualismus und die christliche Idee von der wesentlichen Zusammengehörigkeit von Leib und Seele in Harmonie zu bringen — so ist doch die besondere Ausführung der Medientheorie Isaaks besonderes Eigentum;[37]) das legt die ganze Art der sorgfältigen und eingehenden Behandlung nahe und besonders auch der Umstand, daß Alcher von Clairvaux gerade über diesen Punkt für sein Psychologiekompendium von Isaak genau unterrichtet werden will.[38])

---

[34]) Als Ersatz für die aristotelische Idee, daß das tiefere Prinzip des Sensitiven im höheren intellektiven Prinzip gefaßt wird und aufgeht.

[35]) „ignis et igneus vigor" (vol. 1882 C).

[36]) Nach Plotin entzieht sich sogar das Feuer bereits der Natur des Körpers. (Enneaden II, 6, 6.)

[37]) B. Geyer (Nr. 34 S. 259) meint dagegen (ohne allerdings nähere Belege anzuführen), sie sei bei Hugo von St. Viktor entlehnt. Auch H. Siebeck (Nr. 31 S. 416) schreibt Hugo eine solche Lehre zu. Indeß beruht diese Annahme wohl auf einem Irrtum: alle zum Beleg angeführten Stellen sind nämlich aus „Hugo's" „De anima", Buch II entnommen, das bekanntlich garnicht Hugo, sondern Alcher v. Clairvaux, dem Schüler Isaaks, zuzuschreiben ist. (vergl. S. 70!)

[38]) S. col. 1882 B.

Wie schon betont, hat die Medientheorie stillschweigend oder ausdrücklich die These zur Voraussetzung, daß Leib und Seele zwei Substanzen und wesentlich voneinander getrennt seien; daß beide nur eine Substanz bilden sollten und daß etwa die Seele Form des Leibes sei, diese Auffassung ist bei Isaak nicht einmal als mögliche Annahme erwähnt. Es fehlt überhaupt noch der Begriff von einer lebendigen, die Materie umfassenden und durchwirkenden Form. Zu gerne wird die Form in ihrem Verhältnis zur Materie immer noch als ein rein äußerlich Hinzukommendes, als „accidens“ [39]) bezeichnet, das etwa wie ein Glied in der Addition zum anderen hinzukommt und doch von ihm getrennt bleibt, keine eigentliche Verbindung mit ihm eingeht. Isaak will nicht etwa zeigen, wie das Leibliche im Geistigen gefaßt sei, er ist sehr zufrieden, die Möglichkeit einer Verbindung beider Extreme aufgewiesen zu haben. Und doch bedeutet seine Auffassung schon eine starke Milderung des platonischen Dualismus und wirkt bahnbereitend für die aristotelische Lehre der unmittelbaren Vereinigung von Leib und Seele.

Dank der Vermittlung seines Freundes Alcher fand Isaaks Medienlehre im Mittelalter weite Verbreitung und Sympathie; denn die Schrift Alchers [40]) wurde ja lange Zeit fälschlicherweise auf Augustin als Autor zurückgeführt. Die Zahl der angenommenen Medien schwankte zwischen 1 (Alanus) und 4 (Alexander v. Hales). Sogar bei Albert d. Großen, dem Aristoteliker, ist eine fast wörtliche Uebernahme der Lehre aus Alcher festzustellen [41]).

Scharf abzugrenzen sind Isaaks Medien von den sogenannten „Lebensgeistern“ [42]) und auch in gewissem Sinne von den augustinischen Vermittlern, dem Licht und der Luft; diese vermitteln erst durch eine „hin- und herrennende“ Tätigkeit zwischen sonst getrennt bleibenden Substanzen, jene führen allein durch ihr Dasein zu einer wirklichen und seinsmäßigen Vereinigung beider Komponenten. In diesem Unterschied liegt Eigenart und Bedeutung der dargestellten Lehre: sie erstrebt über die Theorie eines bloßen Zusammenwirkens beider Faktoren (Leib und Seele) hinaus die Auffassung von einer wesenhaften (nicht erst durch Tätigkeiten vermittelten) Koexistenz beider Elemente.

Die besondere Stellung der anthropologischen Probleme zu erforschen, entbehrt nicht eines eigenartigen Anreizes, wenn man sich mit Fragen der Erkenntnislehre beschäftigt; vielleicht kann man diese Vorarbeit als unbedingt notwendig ansehen. Das erhellt allein aus der Erwägung, daß man Erkennen als eine Funktion des Menschen, näherhin des menschlichen Geistes, betrachten kann und daß damit die Noetik in nächste Verbindung mit der Anthropologie rückt. In seiner Arbeit über Augustin weist Kälin [43])

---

[39]) Vergl. col. 1755 D: „subjectum et accidens, sive substantia et forma . . .“.

[40] „De spiritu et anima“; sie ist von Migne unter Augustins Schriften abgedruckt: tom. XL, col. 779.

[41]) S. Nr. 29. S. 387 f.

[42]) wie sie bei Eckart u. a. zu finden sind. (s. Nr. 23 S. 100.)

[43]) S. Nr. 22 S. 61 f.

darauf hin, daß die Ablehnung der Abstraktionstheorie z. B. bei dem Kirchenvater zutiefst begründet ist in seinem anthropologischen Dualismus: er kennt nicht die wesentliche Einheit und das gegenseitige Durchdringen von Seele und Leib, von Geistigem und Körperlichem, kann so auch folgerichtig nicht die Abstraktion kennen als die Betätigung und Manifestation der leib-seelischen Einheit. Aehnlich berühren sich bei Isaak die Problemlösungen in diesen verschiedenen Sphären; seiner Mittelstellung in der Anthropologie (zwischen schroffem Dualismus und Monismus) entspricht auch in der Erkenntnislehre bezw. -psychologie ein versöhnender Standpunkt, der Abstraktions- und Illuminationstheorie [44]) nebeneinander bestehen lassen möchte; wie seine Anthropologie Leib und Seele nicht eng genug aneinander ketten kann, dabei aber ängstlich jede Verletzung der Eigenständigkeit der beiden Faktoren vermeidet, ebenso stark wird die Einheit der Erkenntnisvermögen betont und dabei doch an der Zweiheit der Erkenntnisquellen festgehalten, ebenso wird die Verbindung von höherem und niederem Erkennen möglichst eng gestaltet und doch an der Unabhängigkeit des höheren Erkennens dem niederen Erkennen gegenüber bezüglich des Erkenntnismaterials nicht gerüttelt (wie bei Behandlung der Abstraktions- und der Illuminationstheorie noch näher zu zeigen sein wird).[45])

Dies ist eins von den vielen Beispielen, welche uns deutlich zeigen, daß bei dem mittelalterlichen Denker die Grundthesen in den verschiedenen Disziplinen eng aufeinander abgestimmt sind und in kausalem Abhängigkeitsverhältnis stehen. Es war deswegen kein müßiges Beginnen, wenn wir unsere abgegrenzten noetischen Probleme einleitend in den Zusammenhang der umfassenderen anthropologischen und metaphysischen Fragen stellten.

---

[44]) S. S. 30 ff.

[45]) S. S. 30 ff. und S. 53 ff.

Die Erkenntnispsychologie Isaaks.

Allgemeinpsychologische Anschauungen.

Innerhalb des 12. Jahrhunderts genießt Isaak wegen seiner Schrift „De Anima" besonders den Ruf eines großen Psychologen. Manche seiner allgemein-psychologischen Anschauungen ist naturgemäß auch für seine Erkenntnispsychologie von Wichtigkeit.

Eine besondere Rolle spielt in seinen psychologischen Spekulationen der theologische Gedanke der Gottebenbildlichkeit [46]) unserer Seele. In Verbindung mit dem Trinitätsgeheimnis muß er oft als willkommener Ausweg aus den Schwierigkeiten der mittelalterlichen spekulativen Psychologie dienen, ein Vorgehen, das unseren heutigen Erkenntnissen und Forderungen über die methodische Eigenständigkeit jeder Disziplin zwar wenig entspricht, das aber dem damaligen Denken durchaus geläufig ist.

Besonders in der Diskussion über die „Einfachheit der Seele" gewinnt das Bestreben, sie in allem als Abbild Gottes erscheinen zu lassen, höchste Bedeutung: Gott ist schlechthin einfach; deswegen kann auch die Seele nicht zusammengesetzt sein; wenn es manchmal doch so aussehen möchte, so ist das nur Schein, die Trinität bietet uns ein lebendiges Beispiel wie letzte Einfachheit sich unter dem Schein des Mannigfachen bergen kann. Der Kampf gegen die Lehre von der Zusammengesetztheit der Seele wird bei Isaak mit auffallender Ausführlichkeit und Betonung geführt. Weshalb das? Ist es eine einfache Uebernahme der augustinischen Polemik gegen die platonische Lehre von der Dreiteilung der Seele,[47]) oder darf man hinter dieser sorgfältigen und eingehenden Verteidigung der Einfachheit der Seele das ängstliche Ahnen des tiefer Schauenden vermuten, der spürt, wie naheliegend die Lehre von der Zusammengesetztheit der Seele für den Vertreter des anthropologischen Dualismus sein muß? Ist doch die Seele einerseits L e b e n s p r i n z i p und andererseits denkender Geist. Wie sollen diese beiden aber eins sein, wenn der b e l e b t e Körper und die Seele nicht eine Einheit bilden? Dieser Schwierigkeit trägt Isaak Rechnung, indem er ja tatsächlich ein von der geistigen Seele unterschiedenes Lebensprinzip

---

[46]) S. Seite 5! Der Gedanke wurde von Augustin stark ausgeprägt, ist dann im ganzen Mittelalter lebhaft vertreten, Thomas und seine neue Schule nicht ausgeschlossen (Gott als Ausgangs- und Endpunkt des menschlichen Seins).

[47]) Die platonische Lehre, daß die Seele drei substantiell verschiedene Teile habe, lehnt Augustin bekanntlich zu Gunsten der unteilbaren Einheit der Seele ab.

annimmt: den materiellen „spiritus corporeus“ [48]); im Gegensatz zu Plato rechnet er aber dieses Lebensprinzip überhaupt nicht mehr zur Seele [49]) und wird so trotz seines anthropologischen Dualismus theoretisch davor bewahrt, eine Zusammengesetztheit der Seele zugeben zu müssen. Das Denken des Mittelalters wehrt sich nämlich mit Macht gegen eine solche Seelenteilung; nicht allein, daß es u. a. von Plotin gelernt hat, den Grad der Einfachheit als Wertmaßstab anzusehen,[50]) nein auch eines der kirchlichen Grunddogmen steht dem entgegen: das Dogma vom Fortleben der Seele nach dem Tode.[51])

Den Versuch einer positiven Darlegung der Einfachheit der Seele unternimmt Isaak auf der Basis seiner psychologischen Grundannahme, der Mittelstellung der Seele zwischen Gott und dem Körperlichen.[52]) Gott ist ihm schlechthin einfach; alles Körperliche aber ist zusammengesetzt. Zwischen beiden steht die Seele: von ihr kann man mit Rücksicht auf beide beides sagen; [53]) das soll etwa folgendes heißen: Gott hat weder „Quantität“ noch „Qualität“, er ist alles das Seine: [54]) alles an ihm gehört zu seinem Wesen.[55]) Der Körper hat Quantität und Qualität; er ist nichts von dem Seinen: nichts an ihm gehört zu seinem Wesen. Die Seele aber hat weder Quantität noch entbehrt sie der Qualität.[56]) Quantitativ ist die Seele absolut einfach. Qualitativ dagegen ist sie zusammengesetzt,[57]) d. h. ihre Qualitäten, ihre Beschaffenheiten, gehören nicht zu ihrem Wesen, sondern „kommen hinzu“.

Nimmt man also den Begriff „zusammengesetzt“ im geläufigen quantitativen Sinne, so ist er der Seele abzusprechen. Nach Art des Körperlichen voneinander verschiedene Teile hat sie nicht. Wenn trotzdem manchmal z. B. die „rationabilitas, irascibilitas und concupiscibilitas“ als Teile der Seele bezeichnet werden, so ist das nicht im strengen Wortsinne, sondern mehr analog zu verstehen.[58])

---

[48]) eine Konsequenz, die ganz analog der platonischen Annahme gebildet ist.

[49]) S. S. 6.

[50]) Das „Ἕν“ als höchste Spitze des plotinischen Systems! Vergl. auch das platonische Prinzip: Einheit vor Vielheit! und des Aristoteles Gleichung „ὄν = ἕν“.

[51]) Denn bei wesentlicher Zusammengesetztheit würde die Seele nach dem Tode vor einem Zerfall in ihre Teile nicht genügend gesichert erscheinen.

[52]) S. col. 1878 B „Posita ergo in medio anima aliqua cum utroque habere debet convenientiam . . .“ Der Gedanke kommt von Plato (Timäus 35 A) über Plotin (Enn. V, 3,3.) zu Augustin und ist im Mittelalter sehr beliebt.

[53]) S. col. 1876 B.

[54]) S. col. 1876 B: „Omnia sua est“.

[55]) S. col. 1876 C: „Nam cum dicitur qualis aut quantus, non aliud quam quid sit de eo prädicatur.“

[56]) S. col. 1876 C.

[57]) Was unter dieser „qualitativen Zusammengesetztheit“ zu verstehen ist, darüber später! (S. 13 f.!)

[58]) S. col. 1876 C „. . . ratione potius similitudinis, quam veritatis compositionis intelligendum est.“

Die sogenannten Seelenteile sind sowohl untereinander als auch im Vergleich mit der Seele selbst einer Natur [59]) und bilden eine Wesenheit. Keiner der Teile ist etwas anderes als der andere.[60]) Allerdings haben die einzelnen „Seelenteile" unterschiedliche Eigenheiten,[61]) und diesen Eigenheiten nach ist die Seele — wie schon Augustin sagt — etwas anderes als der Verstand; ihre Aufgaben sind verschiedene: die Seele empfängt vom Herrgott das Leben, der Verstand die Weisheit.[62]) Trotzdem sind beide eins! Daran ändern die unterschiedlichen „Eigenheiten" der Seelenteile nichts: sie sind nur ein Beweis für die Ebenbildlichkeit unserer Seele mit Gott, in dem sich auch Einheit des Wesens mit Vielheit der Personen paart.[63])

Sachlich geht der Kampf für die Einfachheit der Seele und gegen die Annahme von wirklich unterschiedlichen Seelenteilen augenscheinlich letzten Endes nur um die Geistigkeit der Seele. Das zeigt sich darin, daß man eine Teilbarkeit der Seele ohne weiteres zugibt, sobald sie nur in einem Sinne verstanden ist, der den Charakter der Geistigkeit nicht gefährdet. Geistigkeit und Einfachheit stehen nämlich in einem gewissen korrelativen Verhältnis.[64]) Faßt man die Seele als Geist, so kann man ihr unmöglich quantitative Zusammengesetztheit zuschreiben — wohl dagegen eine sogenannte „qualitative". Tatsächlich hat denn auch Isaak gegen eine solche „Zusammengesetztheit" nichts einzuwenden. Da er für die Einfachheit der Seele nur soweit interessiert ist, als sie zur Sicherung der Geistigkeit notwendig angenommen werden muß, nimmt er ohne Zögern an, daß es „Seelenqualitäten" gebe, die von der Seele selbst real verschieden sind. In dieser Hinsicht ist sie nicht schlechthin ganz einfach,[65]) sondern gewissermaßen zusammengesetzt. Ganz einfach ist allein Gott.[66])

---

[59]) „connaturales", ein Ausdruck der sich bei Eriugena findet.

[60]) S. col. 1877 A: „Non enim ratio et anima duae sunt essentiae, sed una." „(sc. rationabilitas, irascibilitas et concupiscibilitas) eadem natura, eadem essentia, eadem omnino anima." „. . nulla (sc. pars) aliud . . . quam altera."

[61]) S. col. 1877 A! „Proprietates quidem diversae (sc. sunt)."

[62]) S. col. 1877 A! „. . . secundum proprietatem, sicut ait beatus Augustinus, aliud est anima, et aliudest ratio . .". . . .„aliud agit anima, aliud ratio. Anima vivit, ratio sapit. Et cum unum sint, sola tamen anima suscipit vitam; sola ratio suscipit sapientiam".

[63]) S. col. 1877 A! „Videre itaque est, quomodo in hac parte fulgeat imago deitatis in anima, ut cum pluritas in ea sit proprietatum naturalium, una tamen sint natura, et cum nulla earum sit altera, nulla tamen aliud sit quam altera." (Eines der Beispiele für die oben (S. 11!) erwähnte Methode, auch theologische Gedanken, ja verstandesmäßig ungeklärte Glaubens**geheimnisse** unbekümmert zur Lösung von Schwierigkeiten innerhalb seiner psychologischen Lehren heranzuziehen!)

[64]) S. col. 1876 B: „omne corpus vere compositum . . ."

[65]) S. col. 1876 B: „. . . non vere simplex" (sc. invenitur) und col. 1877 B: „omnino simplex non est." Man vgl. dazu Augustins De Trin. VI c. 6 n. 8 (P. L. 42, col. 929): (sc. anima) „simplicior quam corpus, sed multiplex."

[66]) S. col. 1876 B: „Deus vero solus vere simplex est."

In der Annahme solcher „Seelenqualitäten" geht Isaak eins mit Johann v. Salisbury, ohne allerdings mit dessen Grundtendenz in dieser Sache übereinzustimmen. Joh. v. Salisbury führt den Begriff „Qualität der Seele" nämlich ein, um ihn auf die Seelenkräfte anzuwenden und damit die Lehre von der Identität der Seele mit ihren Kräften zu erschüttern. Ganz anders Isaak: Seine These lautet: „Vires suae anima est, virtutes suae non est";[67]) er lehnt es also ab, die Seelenkräfte („vires animae") als Qualitäten der Seele und damit als real von der Seele unterschiedene Faktoren anzusehen, und will den Begriff der „Seelenqualität" nur auf die „virtutes" angewandt wissen.[68]) Als solche „virtutes" gelten ihm z. B. Weisheit, Klugheit, Maßhalten, Tapferkeit, Gerechtigkeit u. a.[69]) Sie sind streng von den „vires animae" getrennt und werden gelegentlich als „habitus animi bene instituti" bezeichnet.[70]) Ihr Verhältnis zu den Seelenkräften ist etwa folgendes: Diese, die „vires oder potentiae animae", sind „naturalia" oder „proprietates naturales", d. h. sie sind der Seele schon im ersten Schöpfungsakte gegeben, eignen ihr von Natur aus; demgegenüber sind die „virtutes" „accidentia oder accidentalia",[71]) Hinzukommende, und zwar — wie wir gleich sehen werden — im Sinne des von außen Herangetragenen, äußerlich Addierten; von einer inneren Entwicklung nämlich der „virtutes" aus den „vires" kann keine Rede sein; Isaaks Potenzbegriff enthält nicht das Moment der Aktivität und kann infolgedessen nicht zu Begriffen wie „innere Entwicklung" und Dynamik führen. Damit ist die Stellung der „vires" eindeutig charakterisiert: sie sind rein passive Gefäße, hingeordnet auf die Aufnahme der „virtutes", die uns von Gottes Gnade geschenkt werden.[72]) An einem Beispiel wird das klargelegt:[73]) Die Wärme ist von Natur aus im Feuer; im Men-

---

[67]) S. col. 1877 B.

[68]) Die „virtutes" werden nicht direkt als „qualitates" bezeichnet; daß sie aber als solche angesehen werden, geht ohne jeden Zweifel aus dem Abschnitt col. 1876 B — 77 B hervor, wenn man die folgenden beiden Teile vergleicht: „Deus nec qualitatem, nec quantitatem habet. . . Corpus vero utrumque habens neutrum est. Anima nec quantitatem habet, quia non est corpus; nec qualitate caret (dafür könnte stehen „et **qualitates suae non est"),** quia non est Deus . . "

„Habet igitur anima naturalia, et ipse omnia est . . . Habet accidencia, et ipsa non est . . . Suae igitur vires, **et suae virtutes non est."**

[69]) S. col. 1877 B.

[70]) S. col. 1878 D.

[71]) S. col. 1877 B, 1877 D u. 78 A.

[72]) S. col. 1877 B: „. . . vires nostrae induantur ex alto. Vires etenim susceptivae sunt donorum, quae habitu virtutes fiunt." — col. 1887 D: „Vasa ergo, quae creatrix gratia format, ut sint, adiutrix gratia replet, ne vacua sint." (Ein eigentümlicher Gegensatz zu der mehr aristotelischen Wendung „habeatque in se per exercitium virtutes, quarum per naturam habet facultates." (1880 B.) Wie kann man es üben, beschenkt zu werden?!)

[73]) S. col. 1877 B, C: „Porro sicut in igne nativus calor est, qui appropinquates calefacit, creans in eis accidentalem calorem, ex ea natura, qua calere possunt . . ., sic in divina natura naturale donum ac beneficium est fontale, illuminans et accendens, tanquam sapientiam et justitiam in eis, qui accedunt creans, in ea videlicet parte, qua accendi et illuminari possunt".

schen ist sie nicht von Natur aus, sie kann in ihm nur „accidentell" sein, d. h. von außen hereinkommen. Der äußerlich hereinströmenden Wärme entspricht indessen im Inneren des Menschen ein Aufnahmevermögen, nämlich die Fähigkeit, überhaupt warm werden zu können. Ebenso ist es mit der „virtus":[74]) Von Natur aus gehört sie nur Gott, „accidentell", d. h. als äußerlich Beigefügtes kann sie auch auf den Menschen übergehen, da ja in seiner Natur die Anlage zum Besitz („habitus") der „virtus" gegegeben ist.

Aus alle dem erhellt endlich, was Isaak unter seinen „virtutes" und "vires animae" verstanden wissen will. Letztere sind einfachhin die rein passiven Seelenkräfte oder besser: Seelenanlagen; erstere sind die Eigenschaften der (inviduellen) Seele.

In dieser besonderen Auffassung zeigt sich — wie oben schon gestreift — Isaaks Auseinandersetzung mit der Streitfrage,[75]) ob die Seele mit ihren Kräften identisch sei, oder ob real unterschiedene Seelenkräfte angenommen werden müßten. Die Frühscholastiker ließen mit Rücksicht auf die Seeleneinheit nur e i n e mit der Seelensubstanz identische Kraft der Seele gelten, mit der sie empfindet, vorstellt, denkt und fühlt. Sie verstanden unter Seelenkräften nicht real verschiedene Potenzen, sondern nur Tätigkeitsäußerungen der einen Seelensubstanz. Bernhard v. Chartres gab der Lehre die Formulierung „verum simplex simplicis unaque animae v i r t u s est, sed non uniformis egreditur."[76]) Aber schon Hugo v. St. Viktor sind Meinungsverschiedenheiten über diesen Punkt bekannt.[77]) Eine neue Richtung war aufgekommen; Gelehrte wie Robert v. Melun, Johann v. Salisbury traten im 12. Jahrhundert nicht nur für eine Verschiedenheit der seelischen Akte, sondern auch der ihnen zugrunde liegenden seelischen Potenzen ein und damit für einen Unterschied zwischen der Seelensubstanz und den Kräften als ihren Qualitäten. Sie waren dazu gekommen durch Uebernahme des Begriffspaars Substanz-Accidens und näherten sich damit (vielleicht unbewußt) Aristoteles. Joh. v. Salisbury faßt seine Lehre in die Formel: „animam (sc. esse) quantitate simplicem, sed qualitatibus compositam, et sicut multis obnoxiam passionibus, sic multis potentiis utentem."[78])

Die Aehnlichkeit mit der Isaak'schen These[79]) ist unverkennbar.[80]) Dennoch geht die Uebereinstimmung — wie oben schon gezeigt — nicht weit; wenn Isaak auch mit Joh. v. Salisbury gegen Bernhard v. Chartres unterschiedliche „Qualitäten"

---

[74]) Im Beispiel sind für das umfassendere u. allgemeinere „virtus" „sapientia u. justitia" genommen.

[75]) S. hierzu Nr. 25, S. 58 ff., vgl. auch Nr. 4, S. 91.

[76]) S. Nr. 4, S. 91.

[77]) Er selbst nimmt die Seele als einfache Substanz, die nach ihren verschiedenen Potenzen verschiedene Namen erhält. (?) (S. Nr. 31, S. 320.)

[78]) S. Metalogicus IV, 9. (P. L. 199, 922 A!)

[79]) „Anima nec quantitatem habet, nec qualitate caret."

[80]) Wenn der Metalogicus wirklich 1159 und Isaaks „de anima" 1162 — wie Bliemetzrieder datiert — geschrieben ist, so hat Isaak seine These vielleicht bei Joh. v. Salisbury entnommen, allerdings dann inhaltlich stark modifiziert.

der Seele annimmt, so identifiziert er andererseits doch mit Bernhard gegen Johann die „potentiae animae" mit der Seele selbst.

Sein Standpunkt ist wie in vielen Dingen ein zwischen alter Tradition und neuem Lehrgut versöhnender. Er entscheidet die Frage mit einem „Distinguo": [81]) „vires suae anima est, virtutes suae non est", d. h. die „vires" oder Seelenanlagen sind mit der Seele identisch, die „virtutes" (Seeleneigenschaften) dagegen nicht. Daß diese Vermittelung aber nur eine scheinbare sein kann, das lehrt die rückschauende Erwägung, daß „virtus" in Isaaks Sinn ja garnicht als Seelenkraft gelten kann und ihre Stellung dementsprechend in einer Streitfrage bezüglich der Seelenkräfte nichts zu bedeuten hat. Isaak unterscheidet sich von Bernhard von Chartres nur terminologisch (Auffassung von „virtus"); sachlich geht er mit ihm in der Identifizierung von Seele und Seelenkraft vollständig eins.

Gegen diese Entscheidung konnten weder von der einen noch von der anderen Seite stichhaltige Argumente vorgebracht werden, wenn man einmal die Termini „vires" und „virtutes" in ihrer Isaak eigentümlichen Bedeutungsweise hinnahm. Begründete man einerseits die Annahme einer Vielheit von unterschiedlichen Potenzen damit, daß so viele und mannigfache Akte nicht aus der einen Seelenwesenheit als einfacher Ursache kommen könnten, so ließ das seine Lehre unberührt; denn seine „Anlagen" hatten ja nur in Gott die unmittelbare Ursache ihrer Aktuierung; und wenn die anderen über die „vires" hinaus auch die „virtutes" mit der Seele identifizieren wollten, so konnte er mit Recht darauf hinweisen, daß die „virtutes" ihrer Natur und Herkunft nach dafür zu wesentlich von der Seele getrennt seien.[82])

Aber so konsequent und unangreifbar Isaaks Folgerungen aus seiner Grundannahme sind, ebenso strittig ist diese Grundannahme selbst, nämlich die These, daß die Vollendung und Erfüllung [83]) der Seelenanlage unmittelbar von Gott gegeben werde. Indes ist dieses Bestreben, alles Positive [84] in möglichst unmittelbare Verbindung mit Gott zu bringen, weniger in Isaak selbst als in der ganzen augustinischen Denkweise begründet. Sie

---

[81]) Abälards Harmonisierungsmethode?

[82]) Wenn manche Forscher bei Isaak anscheinend die Lehre von der Verschiedenheit nur der Akte sehen, so bleibt zu beachten, daß mit seinen — als real unterschieden dargestellten — „virtutes" nicht Akte gemeint sein können, weil als Beispiele Tapferkeit, Weisheit u. a. angeführt werden. Zudem wird in col. 1878 D „virtus" als „habitus animi bene instituti" umschrieben. Anlaß zu dem Irrtum mag die Stelle 1878 D gewesen sein (wo übrigens nicht die Einfachheit der Seele, sondern das Illuminationsproblem im Mittelpunkt der Debatte steht): „Verumtamen facultates, et quasi instrumenta cognoscendi et diligendi, habet ex natura; cognitionem tamen veritatis, ac dilectionis ordinem nequaquam habet nisi ex gratia." Indes bietet auch diese Stelle zwar die Möglichkeit, aber nicht die Notwendigkeit zu obigem Mißverständnis.

[83]) „Erfüllung" ist ganz wörtlich zu nehmen („replet gratia, ne vacua sint").

[84]) Für das Negative haben alle Neuplatoniker wenig Sinn.

tritt auch im 12. Jahrhundert noch sehr stark hervor und weiß auch aristotelische Termini in ihrem Sinne zu deuten und zu verwenden.[85]) Dafür dürfte gerade die eigentümliche Anwendung des Qualitätsbegriffes hier bei Isaak ein Musterbeispiel sein: statt psychologischen Spekulationen zu dienen, wird er hier lebhaft verwandt um unsere unbedingte Abhängigkeit von Gottes helfender Gnade in jeder Tätigkeit darzutun. Manchmal schimmert daneben unvermittelt die aristotelische Haltung durch, so z. B., wenn an anderer Stelle die Seele nicht durch Gott, sondern durch Uebung zur „virtus" gelangen soll.[86])

Echt augustinisch ist dagegen wieder die unklare schillernde Bedeutung des Zentralbegriffes „virtus": er bedeutet Vollendung einmal rein im biologischen Sinne, ein andermal ganz im moralisch-ethischen Sinne der Tugend. Dadurch wird die ganze Diskussion über die Seelenkräfte auf ein Grenzgebiet geschoben, wo ein Wechsel vom Psychologischen ins Theologische fast unbemerkt geschehen kann.

Es ist deswegen sehr schwer, die psychologische Lehre rein für sich herauszustellen und unmöglich, sie ohne ihre Beziehungen zu den theologischen Anschauungen zu verstehen.

Zum Verständnis der Isaak'schen Erkenntnispsychologie ebenso wichtig wie die Lehre von der Einheit und Einfachheit der Seele ist die damit eng verbundene Lehre, daß die ganze Seele ungeteilt im ganzen Körper ist, „zugleich allüberall in sich selbst, jedoch nicht in absoluter Art wie Gott, sondern in einer ähnlichen Art, die in Bezug auf die untersten Teile ihres Vermögens oder Wesens sich zu einem fast räumlich begrenzten Sein abschwächt." [87]) Der Wesenheit nach ist sie nämlich überall ganz und in derselben Weise, in unterschiedlicher Art aber ist sie der Kraftentfaltung und Tätigkeit nach in den einzelnen Teilen.[88])

Diese Lehre ist Allgemeingut der Scholastik;[89]) sie hat sie von Augustin [90]) übernommen, dem sie durch Plotin [91]) von Aristoteles überkommen war.[92]) Wie bedeutsam sie für die Lehre von den Erkenntnisvermögen ist, wird sich bald zeigen.

---

[85]) „accidens, potentia, habitus" u. a. wie oben gezeigt! Man vergleiche die Stellung Alchers laut Nr. 37, Bd. I, S. 175.

[86]) s. col. 1880 B.

[87]) S. Nr. 35, S. 97. Isaak behandelt die These eingehend in col. 1883 B—D.

[88]) S. col. 1801 D: „Anima, tota ubique per essentiam, differenter tamen per virtutem et operationem."

[89]) S. u. a. Anselm, Proslogium C. 13. (P. L. 158, 234 C), Hugo v. St., Viktor u. a.

[90]) S. De Trinit. VI, 6 n. 8 (P. L. 42, 929); vgl. Nr. 22, S. 19.

[91]) S. Enneaden IV, 2, 1; 363 A.

[92]) S. Nr. 25, Seite 57 ff.

Die einzelnen Erkenntnisvermögen, ihre Objekte und Verfahrensweisen.

Als allgemeinste „Seelenteile" oder „vires" bezeichnet Isaak den Ternar „rationabilitas, irascibilitas, concupisibilitas":[93]) die Anlage zur Vernunftstätigkeit, das Strebe- und Ablehnungsvermögen. In ihnen ist das ganze Wesen der Seele erschöpft.[94]) Von den beiden letzteren Seelenanlagen nehmen die Affekte ihren Ursprung (klassifiziert in die Hauptarten: Freude, Hoffnung, Schmerz und Furcht.[95]) Von der „rationabilitas" geht der „sensus animae" aus. Als Seelenkraft ist er wie die Vernunftsfähigkeit selbst (und wie übrigens auch die Affekte) mit der Seele konnatural[96]) und in sich einer und einfach.

Wenn man ihn in kleinere Teile zerlegt, so handelt es sich dabei nur um verschiedene Benennungen, die seinen verschiedenen Dienstleistungen entsprechen.[97])

Einerseits teilt man ihn nach den verschiedenen Zeiten (Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft) ein, in „ratio — memoria — ingenium[98]) (Urteils-, Gedächtnis- und Forschungsvermögen). „Ingenium" sucht das Unbekannte auf, „ratio" beurteilt das Gefundene, „memoria" bewahrt das Beurteilte. Diese Dreigeteiltheit unserer Erkenntnisvermögen ist Zeugnis für den Charakter unseres Erkennens als eines Stückwerkes. Während Gott nur ein Wissen hat nach Art der immer gegenwärtigen Gesamtschau, gibt es für unser zeitlich gebundenes Erkennen auch Vergangenheit und Zukunft: manches gibt es, das wir noch nicht wissen, vieles, das wir nicht mehr wissen; nur wenig ist unserem Erkennen präsent (gegenwärtig).

Außer dieser Dreiteilung nach den verschiedenen Zeitformen gibt es für unser Erkenntnisvermögen noch eine andere Unterteilung, nämlich nach den verschiedenen Gegenstandsklassen, denen sich unser Erkennen zuwendet. In dieser Hinsicht zerfällt es in „sensus corporeus — imaginatio — ratio — intellectus und intelligentia": Wahrnehmungs-, Vorstellungs-, Denkvermögen, Intellekt und Intelligenz.[99]) Diese sind wie alle Seelenvermögen („vires animae") untereinander und mit dem Ganzen identisch: die Wahrnehmungskraft z. B. ist realiter dasselbe wie das Erkenntnisvermögen überhaupt und wie die ganze Seele. Die Verschiedenheiten liegen allein in der Benennung.[100]) Die

---

[93]) s. col. 1887 B! In dieser Dreiheit erkennt man leicht Platons „λογιστικόν-θυμοειδές-ἐπιθυμητικόν". Isaaks Stufung dieser drei „vires" in ein Oberstes, Mittleres und Unterstes (1878 B) ist Platons Lokalisierung der korresponierenden Glieder in Kopf, Brust und Unterleib zu vergleichen. Die Dreiteilung: vegitative-sensitive-intellective Seele ist Isaak sachlich bekannt, spielt aber keine systematische Rolle.

[94]) S. col. 1878: „Tota . . animae essentia in his tribus plena et perfecta continetur, id est in rationabilitate, concupiscibilitate et irascibilitate."

[95]) s. col. 1878 D.

[96]) s. col. 1879 D.

[97]) s. col. 1879 D.

[98]) s. col. 1879 B, 1767 A—B u. 1746 A.

[99]) Erklärung der Termini später.

[100]) s. o. besonders Anm. 98. (col. 1879 D u. 1877 A.)

Einteilung der Erkenntnisvermögen nach den Gegenständen liegt sehr nahe; umsomehr überrascht ihre Fünfzahl.[101]) Warum bleibt Isaak nicht bei der einfachen Dreizahl wie z. B. Gregor der Gr.?[102]) Hat er doch auch zu Beginn der Abhandlung nur von drei Gegenstandsgebieten gesprochen: Körper — Seele — und Gott.[103]) Woher nun auf einmal die Fünfzahl? Sie entspringt offenbar dem Bestreben, in der Klassifizierung nebenher noch einigen psychologischen Tatsachen und Gegebenheiten wie Phantasie, Gedächtnis usw, gerecht zu werden. Zur „imaginatio" und „ratio"[104]) da nachträglich noch entsprechende Gegenstandsklassen aufzustellen, fällt dem gewandten Dialektiker nicht schwer: er nimmt zwischen corpus und anima noch Zwischenstufen an, in denen sich das Körperliche langsam bis zum Geistigen aufschwingt. (Stufengedanke!) Diese Einteilung hat Alcher von Clairvaux in seine Schrift „De spiritu et anima"[105]) übernommen; von da geht sie als angeblich augustinisch auf Alanus de Insulis u. a.[106]) über.

Das Wahrnehmungsvermögen („Sensus corporeus").

Wenn man bei Isaak den Ausdruck „sensus" findet, muß man genau zusehen: es kann sich sowohl um den „sensus animae" als auch um den „sensus corporeus" handeln, d. h. um das Erkenntnisvermögen im allgemeinen oder speziell um die Wahrnehmungskraft. „Corporeus" ist dieser letztere „sensus" genannt nicht etwa, weil er körperlich gedacht wäre, sondern weil er nur mit Körpern als Objekten zu tun hat und körperliche Instrumente benutzt.[107]) Allerdings ist er das Tiefste in der Stufenleiter der Seelenvermögen und selbst schon beinah körperlich. Es stehen ihm fünf Instrumente, die Sinnesorgane, zur Verfügung. Deswegen wird er auch fünfgeteilt genannt, obwohl er innerlich nur einer ist.[107a]) (Wahrnehmung überhaupt und Gehörsempfindung speziell z. B. sind in ihren tragenden Vermögen identisch.) „Wie nämlich Wasser in einem Gefäß durch mehrere Löcher je nach Lage und Beschaffenheit dieser Löcher unterschiedliche Strahlen aussendet, obwohl es innen nur eines und einförmig ist, so wird auch der innerlich eine und einförmige Wahrnehmungssinn gemäß der Lage und Beschaffenheit seiner Instrumente variiert und regt sich lebendig in verschiedenen Richtungen. — Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl (Getast) sind dasselbe, trotzdem sie in den Instrumenten je nach Eigenart verschiedenes tun[107a]).

---

[101]) Wie H. Siebeck in seiner „Geschichte der Psychologie" (Seite 415) zu einer Vierzahl kommt (er läßt die ratio weg), ist unersichtlich; es muß offenbar ein Irrtum vorliegen; er fußt übrigens nirgends direkt auf Isaak-Zitaten, sondern zitiert immer nur Werner u. Ritter (Nr. 35).

[102]) s. Nr. 26, S. 32.

[103]) s. col. 1875 C: „Tria itaque sunt, corpus, anima et Deus."

[104]) Den über die Dreizahl hinaus aufgestellten Erkenntnisvermögen.

[105]) s. P. L. 40, col. 782.

[106]) Auch bei Gundissalinus und Garnerius von Rochefort ist sie zu finden (vgl. Nr. 4, S. 92).

[107]) s. col. 1880 D.

[107a]) s. col. 1880 D.

Die vornehmste Wahrnehmungskraft ist der Gesichtssinn;[108]) „denn in den Augen funkelt das Feuer; sie entsprechen nach ihrer Lage dem Feuer und nach ihrer Zusammensetzung dem Licht".[109]) Wie dem Feuer die Luft nahe steht, so folgt dem Gesichtssinn im Range der Gehörsinn; die Ohren entsprechen nämlich nach ihrer Stellung der Luft und nach ihrer Zusammensetzung dem Wohlklang.[109]) Mit den übrigen Sinnen ist es ähnlich: Der Dunst kommt im Geruch, daß Wasser im Gaumen, die Erde im Tastsinn[110]) zur Wahrnehmung.[111]) Alle fünf Sinne sind also je einem bestimmten Element zugeordnet, das übrigens jeweils nicht nur den spezifischen Gegenstand des einzelnen Sinnes ausmacht, sondern auch auf dessen Charakter bestimmenden Einfluß hat (so daß jeder Sinn „seinem besonderen Element entspricht" („Congruit".)[113])

Die Darstellung ist offenbar Augustin entnommen, allerdings mit einiger Modifizierung. Legt nämlich die augustinische[112]) Formulierung die Auffassung nahe, daß wirklich und realiter etwas von den vier Elementen in die Sinneswahrnehmung hineinverlegt ist,[113a]) so will Isaak unter seiner Kongruenz zwischen den fünf Sinnen und den vier bezw. fünf Elementen[114]) anscheinend nur eine Aehnlichkeitsbeziehung (weniger eine wörtlich genommene Uebereinstimmung) verstanden wissen.[115]) Aber ganz im klaren scheinen sich beide nicht über die Frage zu sein.

Interessant und bezeichnend ist die Reihenfolge der Sinne oder vielmehr die Begründung dieser Aufeinanderfolge: ausschlag-

---

[108]) ebenso Augustin, Confessiones, X, C. 35, n. 54 (P. L. 32, col. 802: „oculi autem sunt ad cognoscendum in sensibus principes."

[109]) s. col. 1881 A.

[110]) Die Verbindung von Erde und Tastsinn ist etwas gewaltsam: was wir am meisten berühren, besonders mit Händen und Füßen, sei die Erde, und daher die besondere Zuordnung!

[111]) Die Ordnung der Sinne entspricht (zufällig?) genau der bei Aristoteles in „De anima" II, 7—11.

[112]) S. Mus. VI, 5 n. 10 (P. L. 32, col. 1169), entnommen bei Kälin (Nr. 22, S. 18): „In den Sinnesorganen selbst wirkt die Seele nach Augustin auf etwas Lichtartiges in den Augen, . . . Luftartiges und sehr Bewegliches in den Ohren . . ., Dunstartiges in der Nase . . . im Munde auf etwas Feuchtes, im Tastsinn auf etwas Erdiges und gleichsam Schlammartiges. ‚Wie einige durch scharfsinnige Untersuchung herausgefunden haben, sagt er, können die fünf Sinne nach den vier gebräuchlichen Elementen so unterschieden werden, daß die Augen mit dem Feuer, die Ohren mit der Luft in Beziehung zu bringen sind . . .'".

[113]) Vielleicht könnte bei dieser Hypothese als tragendes Motiv insgeheim der Grundsatz vorgeschwebt haben, daß Aehnliches nur durch Aehnliches erkannt werden könne.

[113a]) Vgl. dazu Aristot. De An. II, 5 (Nr. 24, S. 138): „In den Sinnen sind Feuer, Erde und die anderen Elemente enthalten."

[114]) Die Luft wird ja (um eine Fünfzahl der Elemente zu erreichen) in einen feinen, subtilen Teil und in ein grobes, rauchartiges Element zerlegt.

[115]) An anderer Stelle werden übrigens nicht die 5 Sinne, sondern die 5 Erkenntnisvermögen (sensus corporeus — imaginatio — ratio — intellectus — intelligentia) mit den Elementen verglichen (col. 1880 A).

gebend in ihrer Rangordnung ist keinerlei subjektives Moment, wie etwa Nützlichkeit oder Notwendigkeit für den Menschen, sondern rein ihre Stellung zum Sein und dessen Stufen,[116]) die als objektiv feststehend gelten.

Wie der psychologische Vorgang der Wahrnehmung gedacht werden soll, darüber ist unser Autor sehr schweigsam. Aber jedenfalls ist das sicher, daß als Träger der Empfindung alter platonisch- augustinischer Tradition[117]) entsprechend unmittelbar die Seele und allein die Seele zu gelten hat.[118]) Ein anderer Faktor kommt ja auch garnicht in Frage; die einzelnen Sinnesvermögen (Gesicht, Gehör usw.) scheiden als mögliche Wahrnehmungsträger aus, weil sie ja der Sache nach nichts anderes sind als die Seele selbst;[119]) und die körperlichen Sinnesorgane (Auge, Ohr usw.) kommen erst recht nicht in Frage, weil sie in der Anschauung der Zeit nur als Instrumente und Werkzeuge der handelnden Seele gelten.[120]) Sie mit der Seele in so enge Verbindung zu bringen, daß die beiden etwa als psychophysisches Kompositum gemeinsam zum Träger der Empfindung würden, liegt der Zeit noch in weiter Ferne.[121])

Wenn also die Seele unmittelbar und allein Träger der Empfindung ist, die Empfindung hat, wie kommt sie zur Empfindung? Zweifellos bilden doch den Anstoß zur Sinnesempfindung die äußeren körperlichen Gegenstände. Können aber Körper auf etwas Geistiges wie die Seele wirken und wie? Isaak wirft diese augustinische Frage garnicht auf und erwähnt auch nichts von den augustinischen Konstruktionen und Lösungsversuchen. Er sagt einfach: „Sensu (sc. anima) corpora percipit."[122]) Aus dem „percipit" wird man allerdings noch nicht schließen, Isaak ver-

---

[116]) In diesem Falle also die Rangordnung der Elemente.

[117]) vgl. Nr. 26, S. 71. Das ganze frühere Mittelalter folgte dieser Auffassung: Cassiodor, Gregor, Alcuin u. a. Sogar in verhältnismäßig später Zeit noch Wilhelm von Conches (S. Nr. 25, Seite 65!). Man vgl. Augustin De Gen. ad lit.: „. . . Quoniam sentire non est corporis, sed animae per corpus." (Nr. 11, S. 313.)

[118]) „Sensus animae, quo discit, . . . nihil aliud quam ipsa sentiens . . ." (1880 A.) Aus dem „ipsa sentiens" ist zu entnehmen: „Anima sentit". Voraussetzung für diese These ist die Lehre, daß die Seele ganz und ungeteilt in jedem Teil des Körpers gegenwärtig sei.

[119]) vgl. S. 14 ff..

[120]) s. col. 1880 D: (sc. sensus corporeus) „ideo corporeus dicitur . . . quia corporeis exercetur instrumentis. Unde et ob numerum instrumentorum quinquepertitus dicitur . . ." Vgl. Augustin De Trin. XI, 2 n. 2. P. L. 42, col. 985—86): „Ipsaque visio quid aliud, quam sensus ex ea re, quae sentitur informatus apparet?" col. 986 . . . quoniam **solius** animi est haec intentio (sc. visio): sensus autem oculorum non ob aliud sensus corporis dicitur, nisi quia ipsi oculi membra sunt corporis . . .anima . . . per instrumentum sentit corporeum, et idem instrumentum sensus vocatur."

[121]) vgl. S. 5 ff..

[122]) s. col. 1880 C.

trete gegenüber der platonisch-augustinischen [123]) Tradition die aristotelische Lehre, daß die Seele (bezw. bei Aristoteles der psycho-physische Organismus) sich bei der Wahrnehmung passiv und reziptiv verhalte; denn eine andere Wendung in demselben Zusammenhang klingt wieder ganz augustinisch: „Est igitur (sc. sensus) semper ea vis animae, qua rerum corporearum corporeas [124]) formas sibi repraesentat." [125]) Abgesehen davon, daß der „sensus" hier ausdrücklich als Kraft bezeichnet wird (was den Schluß nahe legen könnte, daß er eine aktive Tätigkeit entfalte), klingt das „sibi repraesentare" („sich vorstellen", sich zum Gegenstand machen) wenig passivisch; es kann Anklänge an Augustins Ansicht, daß die Seele in sich das forme, von dessen Existenz draußen ihr die Sinne melden, nicht verleugnen. Demgegenüber sprechen spätere Zeilen wieder von einem „percipere": „Sensus vera corpora per praesentes ipsorum qualitates veras percipit, varie, ut dictum est, varias." [126]) Daß hier der Begriff „Form des Körpers" [127]) ersetzt ist durch „Körperqualität", überrascht uns nicht mehr, nachdem wir schon oben [128]) sahen, daß unser Autor die „Form" als Akzidenz auffaßt. Die Seele bezw. ihre Sinne nehmen das Körperliche also vermittels seiner Qualitäten wahr; das Objekt der Wahrnehmung, also der Körper, geht nicht selbst und direkt in das Wahrnehmungssubjekt ein, sondern ein gewisses Drittes, ein Medium, ein Mittleres, das in seiner Form dem Objekt entspricht.[129]) Ob die Seele sich dabei vornehmlich aktiv und spontan oder rezeptiv verhält, das wird hier nicht erörtert und zweifelhaft gelassen. Allerdings scheint der Autor an anderer Stelle und in anderem Zusammenhang [130]) die

---

[123]) Nach Augustin können die körperlichen Gegenstände draußen nur auf den Leib bezw. das leibliche Organ wirken, nicht auf die Seele selbst; diese erfährt von den Einwirkungen durch eigene **aktive** Kraft, indem sie die leiblichen Wahrnehmungsorgane beobachtet und gemäß ihrer Veränderung (in ihnen ist ein Abbild des Gegenstandes entstanden) in sich selbst Entsprechendes formt. Sie gebraucht so den Leib wie einen Boten, um in sich selbst Abbilder von dem hervorzubringen, was ihr von außen gemeldet wird. (S. Nr. 22, S. 11—12 u. Nr. 18, S. 23!) Außer bei Plato war diese Lehre, daß die Seele unmittelbare Trägerin der Sinnesempfindung sei und hierbei eine ganz aktive Tätigkeit entfalte, auch bei Plotin zu finden (Enn, III, 6 c. 15). Aristoteles betrachtete als Wahrnehmungsträger den psycho-physischen Organismus, also die organische Einheit von Leib und Seele.

[124]) „Corporeus" wird man hier nicht mit „körperlich" übersetzen, sondern als „zum Körper gehörig", ähnlich wie bei „Sensus corporeus" (1880 D), „Qui corporeus cum sit non est tamen corpus . . ." Bemerke auch, daß die „corporeae formae" „qualitates", nicht „quantitates" genannt werden!

[125]) s. col. 1880 D.

[126]) s. col. 1881 D.

[127]) s. col. 1880 D.

[128]) s. S. 6 ff. u. col. 1755 D.

[129]) vgl. auch col. 1880 D: „Est igitur (sc. sensus) semper ea vis animae qua rerum corporearum corporeas formas sibi repraesentat." Das „corporeas formas" ist wohl mit „zum Körper gehörigen Formen" zu übersetzen.

[130]) s. col. 1887 (zitiert in Seite 44.).

Sinneswahrnehmung eindeutig als ein rezeptives Vermögen anzusehen, indem er sie mit einem aufnahmefähigen Gefäß vergleicht[131]).

Darf man daraus vielleicht entnehmen, daß in diesem Punkte Augustins unbedingte Autorität erschüttert und fragwürdig geworden ist? Hat unser Autor sich schon zu der aristotelischen Ansicht durchgerungen zu einer Zeit, wo z. B. Johann v. Salisbury Aristoteles noch dahin interpretiert, daß er den „sensus" wohl mehr als Kraft der Seele, denn als Affektion des Körpers angesehen habe?[132])

Die Lehre von der Aktivität der Seele bei der Sinneswahrnehmung hängt — wie schon nebenher erwähnt — aufs engste zusammen mit der Lehre vom anthropologischen Dualismus. Solange nämlich Leib und Seele als wesensmäßig getrennt galten, konnten sie nicht gemeinsam als Träger der Empfindung auftreten; solange mußte die Seele unmittelbarer und alleiniger Träger sein; und da sie wegen ihrer unbedingten Superiorität vom Körperlichen nichts „erleiden" durfte, mußte solange die Wahrnehmungskraft folgerichtig als aktives statt als rezeptives Vermögen angesehen werden.

Das Vorstellungsvermögen[133]) („Imaginatio").

Das Vorstellungsvermögen geht vom Wahrnehmungsvermögen aus[134]), das soll wohl heißen: Ohne Wahrnehmung ist keine Vorstellung möglich; beide sind eng miteinander verbunden und verwandt. Wie die Wahrnehmungskraft nach ihren Betätigunsweisen und Instrumenten in die fünf Sinne als ihre „Teile" zerfällt, so teilt sich auch die Vorstellungskraft entsprechend in Vorstellungsgebiete auf[135]). Der einzige Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß erstere gegenwärtige und wirkliche Qualitäten, letztere dagegen nur abwesende Formen[136]),

---

[131]) Zwar könnte man einwenden, es seien nur Auge und Ohr („oculus carnis, auris") usw., also die Sinneswerkzeuge in der betreffenden Stelle erwähnt. Das Wahrnehmungsvermögen selbst sei in dem Vergleich nicht gemeint. Aber das erwähnte „Auge" und „Ohr" hat in dem betreffenden Zusammenhang die Fähigkeit (und zwar selbst und an und für sich) zu sehen bezw. zu hören (nicht etwa nur Gesichts- und Gehörsempfindungen zu **vermitteln** — „oculus carnis cum ex natura habeat facultatem videndi et auris audiendi . . ."); es sind also hier offensichtlich nicht die Sinneswerkzeuge, sondern das Gesichts- und Gehörsvermögen doch selbst gemeint und in den genannten Vergleich gezogen.

[132]) s. Nr. 25, S. 63 ff.

[133]) „Imaginatio" adaequat zu übersetzen, ist schwer. Wenn wir den Ausdruck „Vorstellungsvermögen" (die Fähigkeit, Bilder, d. h. Vorstellungen im Bewußtsein zu haben) wählen, so ist er hier in einem engeren Sinne gemeint: nämlich als das Vermögen, das alle Vorstellungen **außer der Wahrnehmung** enthält.

[134]) s. col. 1881 B: „De sensu ergo oritur imaginatio."

[135]) s. col. 1881 B: „De sensu ergo oritur imaginatio et secundum diversitates ipsius quoque variatio."

[136]) Im Sinne von Accidens! (s. o.!)

Aehnlichkeiten, Bilder[137]) körperlicher Dinge aufnimmt. Wir wundern uns, wie abwesende Dinge Gegenstand einer Aufnahme sein können: augenscheinlich eine Unmöglichkeit! Denn irgendwie muß doch das Aufgenommene dem Aufnehmenden gegenwärtig, anwesend sein. Man möchte deswegen geneigt sein, das „absen t e s" für einen Flüchtigkeitsfehler anzusehen und durch „absen t i u m" zu ersetzen, so daß zu lesen wäre: „rerum corporearum percipit formas, sed absent i u m"; aber dagegen spricht die Parallelform „Sensus . . . percipit per praesen t e s „qualitates"[138]). Zu lösen ist die Schwierigkeit, wenn man die Abwesenheit der Formen nicht auf das wahrnehmende Subjekt bezieht, sondern auf die körperlichen Dinge, denen die Formen jeweils zugehören. Dann ergibt sich folgender plausibler Sinn: Die Vorstellungskraft erfaßt Formen körperlicher Dinge, aber (in Abwesenheit:) losgelöst von diesen. Diese Formen sind nur Aehnlichkeiten und Abbilder von den körperlichen Dingen selbst[139]).

Der Unterschied zwischen Wahrnehmungs- und Vorstellungskraft besteht dann darin, daß erstere — wie schon erwähnt — die körperlichen Dinge und ihre Qualitäten selbst zum letzten Gegenstand hat, letztere dagegen nur auf deren Abbilder (wie sie in unserem Gedächtnis haften geblieben sind) hinzielt.

Zusammengefaßt bilden die beiden („sensus corporeus und imaginatio") nach Isaak das „phantasticum animae", d. h. den untersten Teil der Seele, der dem Körperlichen am nächsten steht[140]). Er ist beinahe selbst Körper[141]), aber immerhin noch Geist und als solcher streng vom Körperlichen geschieden; denn eigentliche Uebergangsformen zwischen Geist und Stoff gibt es nicht[142]). So wird also auch die sinnliche Wahrnehmungskraft bei aller Annäherung an das Körperliche streng und unzweideutig der Seele zugerechnet[143]); denn sie gehört ja dem „phantasticum a n i m a e" an und nicht etwa — wie der Ausdruck

---

[137]) s. col. 1881 B: „Imaginatio autem ea vis animae est quae rerum corporearum percipit formas, séd absentes. Sensus vera corpora per praesentes ipsorum qualitates veras percipit . . .: imaginatio vero ipsorum verorum tantum similitudines et imagines, unde imaginatio nominatur." Die obige Definition der „imaginato" ist nach B. Geyer (Nr. 34, S. **260**) bei Abaelard entnommen.

[138]) s. col. 1881 B :„Imaginatio . . . percipit formas, sed **absentes.** Sensus . . . per **praesentes** qualitates . . . percipit" („forma" und „qualitas" werden promiscue gebraucht).

[139]) s. col. 1881 D: „Imaginatio vero ipsorum verorum (sc. corporum) tantum similitudines et imagines" (sc. percipit).

[140]) s. col 1881 C.

[141]) s. s. col. 1881: „. . . in phantastico animae quod fere corpus est . . ."

[142]) s. col. 1881 B, C: „Inpossibile etenim est quod corpus est, in spiritum attenuari . . ."

[143]) s. col. 1879 D, 1880 A: „Dicitur ergo sensus corporeus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia. Haec tamen omnia in anima, non aliud sunt quam anima." „Sensus animae . . . nihil aliud quam ipsa sentiens." S. col. 1882 D: „. . . dicimus . . . animam . . . invitam recedere (sc. a corpore, et) secum omnia sua ferre, **sensum** videlicet, imaginationem, rationem, intellectum . . ."

nahelegen möchte — der „sensualitas carnis". Diese trägt zwar gewisse Spuren einer Aehnlichkeit mit dem menschlichen Geistesleben unverkennbar an sich [144]). Deswegen wohl wird sie auch „spiritus corporeus" [145]) genannt. Aber sie bleibt immer ein Körperliches [146]). Aus dieser Sinnenbegabtheit des rein Körperlichen (carnis) folgert Isaak nun aber nicht — wie oben schon gesehen — eine „carnalitas sensualitatis": eine Körperlichkeit aller Sinnlichkeit; die menschliche Sinnenfähigkeit ist unterschieden von der tierischen: sie ist geistiger Natur und seelischer Herkunft; daran kann auch der scheinbar widersprechende Terminus von der „sensualitas carnis" nichts ändern: er bezeichnet eben eine andere Art von Sinnenbegabtheit, nämlich die rein körperliche oder tierische. Allerdings gehen im lebenden Menschen die beiden „sensualitates" („sensualitas carnis" und die „sensualitas", die sich in dem unteren menschlichen Seelenteil befindet) vermöge der Personalunion eine enge Verbindung ein [147]).

Die Vernunft und die Abstraktion.

Hat die Sinneswahrnehmung nach Isaak zu ihrem Gegenstand das Gebiet des Körperlichen, die Vorstellung [148]) das Körperähnliche, so geht die Vernunft (wenn man so „ratio" übersetzen will) auf Unkörperliches (das allerdings zur Existenz des Körperlichen bedarf), der Intellekt auf Geistiges (das vom Körperlichen unabhängig ist, aber immerhin noch zur geschaffenen Welt gehört), die Intelligenz aber erfaßt den unerschaffenen Geist, Gott selbst [149]).

---

[144]) s. col. 1881 D: „Supremum carnis, id est sensualitas, gerens similitudinem animae cur ad personalem unionem ejus non suscipiat essentiam? Nonne in sensu memoria pecudis quaedam est imago rationabilitatis, et in appetitu voluntatis; et in his quae refugit, reprobationis?"

[145]) s. col. 1882 C: „. . . per sensualitatem illam, quae spiritus est corporeus. . ." Die Bezeichnung mag eine Augustinusstelle angeregt haben: De Trin. XIV c. 16 n. 22 (P. L. 42, col. 1053). Augustin legt hier dar, daß mit „Spiritus" auch manchmal Körperliches gemeint ist und sagt u. a.: „Dicitur etiam spiritus in homine, qui mens non sit, ad quem peritnent **imaginationes similes** corporum." . . . „Dicitur spiritus etiam ventus, res apertissime corporalis."

[146]) s. col. 1881 D: „Spiritus igitur corporeus, qui utique vere est corpus . . ." Man vergl. die viel vertretene Anschauung, daß die Tierseele vom Wärmestoff des Blutes gebildet sei (u. a. Cassiodor), eine Lehre, welche die Stoa bezügl. jeder Seele vertritt.

[147]) vgl. S. 7 ff..

[148]) „Vorstellung" hier im engeren Sinne als das Seelenvermögen, welches alle Vorstellungen außer den Wahrnehmungen umfaßt.

[149]) col. 1880 C: „Sensu igitur (sc. Anima) corpora percipit, imaginatione corporum similitudines, ratione vero corporum dimensiones, et similia; insuper primum incorporeum ad subsistendum tamen indigum corpore, ac per hoc loco et tempore. Intellectu quidem fertur super omne quod corpus est, vel corporis, vel ullo modo corporeum; percipitque spiritum creatum, qui ad subsistendum non eget corpore, ac per hoc nec loco, licet sine tempore esse minime possit, cum naturae mutabilis sit. Intelligentia denique utcumque et quantum naturae fas est, cernit ipsum solum summe et pure incorporeum, quod nec corpore ut sit, nec loco ut alicubi, nec tempore

Im Ganzen traten also fünf große Gegenstands- bezw. Seinsgebiete hervor (und ihnen entsprechend fünf Erkenntniskräfte); nach ihrer Stellung zur Körperlichkeit und Geistigkeit sind sie charakterisiert als Körperliches — Fast-Körperliches — Fast-Geistiges — Wirklich-Geistiges — und Rein-Geistiges („corpus — fere corpus — fere incorporeum — vere incorporeum — pure incorporeum" col. 1885 B). Eine besondere Position innerhalb dieser fünffach gestuften Leiter vom Körperlichen hinauf zum Geistigen nehmen die Gegenstände der ratio ein: wohl sind sie völlig unkörperlich, aber dennoch körpergebunden [150]): sie sind nicht Geister bezw. geistig [151]). Sie bilden die Welt des Begrifflichen [152]). Zu ihrem Verständnis ist ein kurzes Eingehen auf Isaaks **Universalienlehre** notwendig.

Dem neuplatonisch Orientierten mußte es sehr entsprechen, nicht nur die erfahrbare Wirklichkeit als Stufenleiter anzusehen, sondern auch den gesamten Werdeprozeß (sei er logisch, sei er ontologisch gefaßt) als Stufenleiter oder gleichsam als Emanation aufzufassen, wo jedes Glied durch fortschreitende Differenzierung bezw. Vereinzelung aus dem (allgemeineren) Vorhergehenden entsteht. Erstes Glied und Grundstein in diesem Aufbau — von Isak „compositio" genannt — ist das Sein schlechthin, das „simpliciter esse" oder die „essentia". Vor ihr gibt es nichts [153]). Durch Annahme einer bestimmten Seinsweise („forma essendi") baut sich darauf die „natura" auf, der Inbegriff des

---

ut aliquando, eget." — col. 1886 A: „Sensu (sc. anima) igitur corpora-investigat et cognoscit; imaginatione corporum similitudines; ratione corporum dimensiones, similitudines dissimilium; intellectu commutabilem spiritum; intelligentia incommutabilem spiritum, Deum." — s. col. 1885 B: „Sensu itaque . . . anima corpus percipit, imaginatione fere corpus; ratione fere incorporeum. Intellectu vere incorporeum, intelligentia pure incorporeum . . ."

[150]) „incorporeum ad subsistendum tamen indigum corpore" (col. 1880 C). Wenn in vol. 1885 B nur von „fere incorporeum" die Rede ist, so ist dort wohl „incorporeum" nicht im Sinne von „unkörperlich", sondern mehr als „geistig" gemeint; das geht aus dem Folgenden hervor: „Der Intellekt erfaßt Wirklich-Geistiges", wirkliche Geister „(vere incorporeum); gemeint sind nämlich die Engel und die menschliche Seele. Vergl. 1886 A: „intellectu (anima) commutabilem spiritum", (sc. cognoscit) und 1886 D . . . „intellectu angeli vigent, se invicem et animas nostras vident."

[151]) col. 1884 B: „Habemus igitur quae superius primum incorporeum jure diximus, quae cum non sint corpus, dici necdum possunt spiritus, quia nimirum ablati in quibus sunt, in semetipsis nullatenus subsistunt."

[152]) col. 1884 B: „Percipit . . . ratio . . . rerum corporearum naturas, formas, differentia, propia accidentia; omnia incorporea, sed non extra corpus, nisi ratione subsistentia." col. 1884 A: „Ratio ea vis animae est quae rerum corporearum incorporeas percipit formas." Mit „incorporea forma" ist das im Konkreten ruhende Allgemeine, Wesentliche: der Gegenstand des Begriffes gemeint. Vergl. Anm. 158!

[153]) col. 1773 C: „Ante omnia ut aliqua, quaecumque sunt, aliquomodo sint, omnino necesse est, ut simpliciter sint."

. . . „Essentia igitur mera in omnibus compositione prima, resolutione postrema occurrit. Ante eam nihil invenitur . . ." col. 1887 B: „. . . esse est in omni re primum et principium."

Wesentlichen im Sinne des Gattungs- und Arteigenen[154]). Als Letztes entsteht mit dem Hinzukommen letzter Formen und Bestimmtheiten das Einzelding[155]). Wir müssen also am Ding unterscheiden: „essentia — quidditas — qualitas"[157]), d. h. Dasein — Wesen — und (akzidentelle) Beschaffenheit; die „quidditas" ist bestimmt als die zum Dasein hinzutretende Natur des Dinges; die „qualitas" als die zur Natur hinzutretende (akzidentelle) Form[158]) des Dinges.

Dieser ganze Prozeß wird von Isaak in die Ebene des Logischen verlegt und vom Ontologischen streng geschieden[159]): jedes Ding[160]) entsteht sofort als Einzelding; es hat vor sich nicht etwa die Entwicklungsstufe eines real existierenden Allgemeinen. Reale Existenz haben nur die Individuen; sie allein bilden den „status realis" (Gebiet des Realen) und subsistieren „intellectu et statu, natura et actu, ratione simul et re", d. h. sowohl im Verstand als auch in Wirklichkeit; deswegen sind sie im eigentlichen Sinne Substanzen[161]) und heißen „substantiae p r i m a e", während die Natur, das Wesenhafte, Allgemeine, Gattung und Art erst in z w e i t e r Linie Substanzen sind und so „substantiae secundae" genannt werden; denn sie haben kein eigenes Dasein; sie sind in ihrem Sein abhängig vom Einzelding, von der „substantia prima";

---

[154]) S. col. 1753 D: „natura" als Gegenstand der Frage „quid sit", also als „quidditas"; der Ausdruck selbst ist bei Isaak nicht gebraucht.

[155]) Dieser Werdeverlauf ist bei Isaak zwar nicht zusammenhängend geschildert, aber aus den Zusammenhängen zu eruieren.

[156]) „essentia" im Sinne von Dasein, „simpliciter esse" (vergl. Anmerkung 153!).

[157]) S. col. 1753 D: „Ideo de omni re primum investigare occurit, cum ipsa sit, quid sit, postea qualis sit, tertio ad quid sit, id est de natura, forma et usu." (Daß die Zweckbestimmung als besonders Element in der Struktur des Dinges aufgeführt wird, ist charakteristisch für die telelogische, transzendierende Betrachtungsweise des Mittelalterlichen.)

[158]) Als „Form" gilt Isaak alles irgendwie Hinzukommende (vergl. col. 1755 D: „accidens sive . . . forma). Dadurch entsteht eine zweifache Bedeutung: entweder ist gemeint das zum nackten Dasein Hinzutretende (vgl. Aufbau der „Compositio"!) — oder das zum Wesen, zur Natur Hinzutretende. So kann „forma" eigentümlicherweise Ausdruck sein sowohl für die Natur, das Wesen eines Dinges — oder auch für seine zufällige akzidentelle Beschaffenheit. Ein ähnlicher Formbegriff findet sich bei Alanus, Johann Saresb. u. anderen Denkern des 12. Jahrhunderts (im Anschluß an Isaak?). Von hier aus ist auch verständlich, wenn einmal von „forma corporea" (1880 D), einmal von „forma incorporea" (1884 A) die Rede ist. Beim ersten Mal handelt es sich um die äußeren, akzidentellen Formen als dem Gegenstand der Sinne, das andere Mal um die Natur, die Wesensform als dem Gegenstand der „ratio" (vgl. weiter unten S. 29 f.!). Aus der Stelle 1755 D („subjectum et accidens, sive substantia et forma . . .") geht übrigens hervor, daß Isaak die im 12. Jahrhundert umstrittene Unterscheidung Substanz-Akzidenz als berechtigt ansieht.

[159]) S. col. 1753: Es ist die Rede von der Auseinanderfolge der Stufen der „compositio"; dabei heißt es „dividit enim intellectus, quod non dividit effectus". — col. 1884 A: „abstrahit (sc. ratio formas ab essentia) . . . non actione, sec consideratione."

[160]) vgl. zum Folgenden: col. 1754 C—D und 1884 C.

[161]) col. 1754 C: „maxime substantiae dicuntur (sc. substantiae primae)".

ohne Einzelding kein Allgemeines; die Gattung kann nur mit und in dem Individuum existieren; außerhalb des Individuums subsistiert sie nur als Abstraktum in unserer Vernunft (ratio)[162]; sie gehört also zu dem „status rationalis" im Gegensatz zum „status realis". Allerdings ist auch das Individuum seinerseits wieder abhängig von der Gattung; ohne Gattung kann kein Individuum sein; es ist nicht „de se". So stehen beide Substanzarten gegenseitig in enger Abhängigkeit: subsistieren die „substantiae secundae" nicht in sich, sondern nur in den „substantiae primae", so subsistieren diese nicht aus sich, sondern nur aus den „substantiae secundae" als ihrem Prinzip[163].

So zeigt die Universalienlehre Isaak in weitem Abstand vom platonischen Realismus und ganz auf der Seite des Aristoteles. Das Allgemeine ist zwar anerkannt und wird als das spezifische Gegenstandsgebiet des wissenschaftlichen Denkens abgesehen, aber in das Einzelding hinein verlegt[164a].

Gegenstand des Vernunfterkennens (ratio) ist natürlich — wie schon mehrfach festgestellt — nicht das Einzelne, sondern das Gebiet der „substantia secunda", das Allgemein-Wesenhafte[164]. Wie aber soll die „ratio" ihren Gegenstand erreichen? Er subsistiert ja nicht in sich, sondern nur im Körperlichen, und dieses hinwiederum ist nicht Gegenstand der „ratio", sondern der „sensus". Also müßten schon Sinne und Vernunft zusammenarbeiten, um das Allgemeine zu erfassen. Und tatsächlich wird eine solche gegenseitige Unterstützung bezw. Vollendung angenommen[165]: die „sensus" bieten der „ratio" ihre Ergebnisse dar, und diese stößt dann von da aus, vom sinnlich Wahrgenommenen, zum Allgemeinen vor. Aber wie soll das geschehen? Isaak kennt dafür den Weg der sogenannten „Resolutio"; ist die „substantia prima" gemäß der „compositio" durch Hinzukommen („accedere") von Formen aus der „substantia secunda" entstanden, so lassen sich diese Formen durch die „resolutio" — den der „compositio" entgegengesetzten Prozeß — auch wieder ablösen[166] und machen es so möglich, am Einzelding die „substantia secunda", das Allgemeine, zu finden. Die „resolutio" ist

---

[162]) S. col. 1754 C: „. . . (sc. substantiae secundae subsistunt) ratione tantum et intellectu"; col. 1757 D: „. . . illa (sc. substantia secunda) in sola mentis conceptione abstracta intelligitur."

[163]) S. col. 1754 D! „Sicut ergo non subsistit secunda substantia, nisi in prima: sic nec prima nisi de secunda". 1884 C: Secundae enim substantiae sunt in primis, sed primae a secundis."

[164]a) **Isaak's Auffassung des Allgemeinbegriffs als einer „substantia secunda, quae subsistit in substantia prima et extra eam in sola mentis conceptione abstracta intelligitur" (s. o.!) bedeutet sachlich eine Vorwegnahme der hochscholastischen Definition „universale est eus rationis cum fundamento in re".**

[164]) S. col. 1884 B: „Percipit itaque ratio quod nec sensus nec imaginatio, rerum videlicet corperearum naturas, formas, differentia, propria accidentia; omnia incorporea, sed non extra corpora, nisi ratione subsistentia. Non enim invenitur secunda substantia subsistere nisi in primis."

[165]) S. col. 1884 D: „. . . sensus et imaginatio . . . eum (sc. statum rerum corporearum) rationi quasi a longe ostendunt."

[166]) S. col. 1753 D: „Cui accedere alliquid (gemeint ist „forma") ad statum, ut illud sit, ei et decedere potest, ne illud sit."

demnach nichts anderes als der Abstraktionsvorgang [167]) im Sinne des Aristoteles: vom sinnlich Gegebenen aus und an ihm kommt die Vernunft durch Abstreichen des Körperlichen und Individuellen direkt und — wenn man so will [168]) — intuitiv zum Allgemeinen. Es braucht nicht erst des Zusammenstellens und Vergleichens mit anderen Dingen derselben Art oder Gattung, um das ihnen Gemeinsame zu sammeln und als Wesentliches und Allgemeines herauszustellen, ein Weg wie ihn Boethius, Abälard, wohl auch Hugo v. St. Viktor, Gilbertus Porretanus, Johannes von Salisbury u. a. in ihrer Kollektionstheorie gingen [169]). Das Abtrennen vom Körperlichen im Abstraktionsvorgang geschieht nicht etwa irgendwie willkürlich, es ist in der Natur des abstrahierenden Vermögens, der ratio, begründet, deren Eigenart und besondere Aufgabe es ist, das in und an dem Körperlichen subsistierende Unkörperliche zu erfassen [170]). Lediglich der Grad der Abstraktion ist gewissermaßen willkürlich zu wählen: auf der Stufenleiter, welche die „compositio" aufgebaut hat, rückschreitend kann die Abstraktion schon beim untersten Artbegriff stehen bleiben, kann aber nach Isaak auch vordringen bis zur „essentia", zum allgemeinsten Sein [171]).

Die einzelnen Abstraktionsstufen stehen zueinander wie Materie und Form [172]). Das jeweils Allgemeinere bildet die Materie, aus der durch Hinzukommen neuer Formen das (jeweils) Individuellere Bestimmungsreichere entsteht. Hierbei ist natürlich zu beachten, daß die Bezeichnung einer Seinsstufe als Materie oder als Form nur relativ zu nehmen ist, da ja ein und dasselbe Ding je nach der Beziehung Form und Materie sein

---

[167]) Isaak braucht auch den Ausdruck „abstractio" (1761 B) oder „abstrahentia" (1756 C) und ähnliche wie „abstrahere, abstrahenter" usw.

[168]) S. Nr. 12.

[169]) S. Nr. 12, S. 18 ff., 30 f., 37, 41.

[170]) S. col. 1884 A: „Ratio itaque ea vis animae est, quae rerum corporearum incorporeas formas percipit. Abstrahit enim . . ."

[171]) Das geht hervor aus der Wendung „formis ab ea (sc. essentia) intellectu abstractis." (col. 1753 C.)

[172]) Die beiden Termini darf man allerdings nicht ganz im aristotelischen Sinne nehmen. Es fehlt ihnen die Verbindung mit der Akt-Potenz-Lehre, welche erst die Erklärung für den lebendigen Fluß des Werdens gibt. Wohl stellt auch Isaak die Materie als Mittelding zwischen alles und nichts, (s. col. 1795 A) aber er weiß den darin verborgenen Begriff der Potentialität noch nicht genügend anzuwenden. Das Verhalten der Form gegenüber der Materie wird gerne mit dem Ausdruck „accedere" (Hinzukommen) gezeichnet (col. 1753 D); in diesem Sinne ist die Form ein „accidens". An ein die Materie durchdringendes und durchbildendes Prinzip ist dabei kaum gedacht; Form und Materie dürften vielmehr wie zwei in sich abgeschlossene und getrennt bleibende Glieder einer Adition gefaßt sein: Allgemeineres (oder Materie) + neue Bestimmungen (oder Formen) = Individuelleres. Diese Denkweise ist gut charakterisiert durch den Schluß (der Isaak in mystische Gedankengänge überleitet), daß die Summe aus Materie und Form nur gleich „Nichts" sein könne, da beide Summanden für sich genommen nichts seien. (S. col. 1755 D). Mit dem Begriff der Potentialität ließen sich solche Auffassungen und Folgerungen vermeiden. Ohne ihn aber konnte man in der Erklärung des Individuationsvorganges noch nicht vom Element des statischen Aufeinander zu dem des dynamischen Auseinander fortschreiten. Vgl. Anm. 158!

kann. Damit lösen sich mannigfache scheinbare Widersprüche. So ist eben z. B. weder die von M. Baumgartner [173]) festgestellte Identifizierung von „forma" mit „natura" und „substantia secunda" [174]) noch die Gleichsetzung von „forma" und „accidens" (im Sinne des Zufälligen), wie sie Geßner fand [175]), als absolute, d. h. allgemeine und in jeder Beziehung geltende anzuerkennen. „Forma" kann sowohl die Wesensbeschaffenheit als auch die akzidentelle Beschaffenheit bezeichnen [176]) [180]a).

Den psychologischen Vorgang der Abstraktion beschreibt Isaak nicht näher. Begriffe wie „intellectus possibilis" und „intellectus agens" sind ihm aber jedenfalls ebenso fremd wie Aktualität und Potentialität überhaupt [177]). Lediglich erwähnt ist, daß die „ratio" das die Abstraktion betätigende Vermögen ist [178]). Wenn demgegenüber gelegentlich die Rede ist von „formis . . . intellectu . . . abstractis" [179]) oder invenitur . . . secunda (sc. substantia) existere . . . intellectu abstrahenter . . ." [180]), so ist das wohl aus dem Anschluß an die aristotelische Terminologie zu erklären (der in der Abstraktionsfrage enger als sonst ist) und besagt bei der allgemein noch wenig gefestigten Ausdrucksweise wenig gegen die „ratio" als Träger der Abstraktion, zumal da die Verbindung von Abstraktion und „intellectus" nicht in der Hauptintention der betreffenden Wendungen liegt; dem „intellectus" im spezifisch Isaak'schen Sinne kommt die Abstraktionskraft nicht zu; wie in „De anima" eingehend dargelegt wird, nimmt dieser nur die Formen unkörperlicher Dinge auf, d. h. der Geistwesen wie z. B. Seele, Engel u. a.: lauter Dinge, die uns nach Isaak nicht durch Abstraktion, sondern durch Illumination zu eigen werden [181]).

Dies Nebeneinander von Abstraktion und Illumination kennzeichnet Isaaks Stellung in der Entwicklung der Scholastik vom Augustinismus zum Aristotelismus; heißes Streben nach innigster, unmittelbarster Gottverbundenheit verbindet sich in unserem Ordensmann mit liebevollem Sinn für Dinge der Natur und der Erfahrung. Seine Lehre bedeutet an einem entscheidenden Punkte ein Abweichen von der bis dahin einflußreichsten Autorität; bei Augustin nämlich hat die Abstraktionslehre keinen Platz [182]); sie bedingt ihm eine zu starke Einschränkung des Illuminationsumfanges zugunsten der natürlichen Erkenntnis-

---

[173]) S. Nr. 34, **10.** Aufl. (1915) S. 335.

[174]) Der Beweggrund war wohl die Stelle col. 1884 B: „Percipit ratio . . . formas . . .; . . . non **enim** inveniuntur substantiae secundae . . .".

[175]) S. Nr. 12, S. 43 Anm. 6. Die Argumente ließen sich noch vermehren.

[176]) Vgl. Anm. 158.

[177]) S. Anm. 172.

[178]) S. col. 1884 A: „ratio . . . abstrahit".

[179]) S. col. 1753 C.

[180]) S. col. 1754 C.

[180]) Vorbild ist hierin vielleicht Eriugena, der „forma essentialis" u. „qualitativa" unterscheidet (s. Nr. 27, S. 19 f.).

[181]) Vgl. S. 38 ff.

[182]) S. Kälin (Nr. 22, S. 42 u. a.!) Kälins Ansicht scheint in der Diskussion der Frage die entscheidenden Belege für sich zu haben.

kraft und betont nicht in der gewünschten Ausschließlichkeit seinen Lieblingsgedanken der Gnade. Die Abstraktion setzt nämlich eine große Selbständigkeit und Eigenkraft des Geisteslebens voraus; denn das Verhalten der Vernunft („ratio") beim Abstrahieren ist im höchsten Grade aktiv: der Gegenstand ist nicht schlechthin gegeben (wie etwa bei der Sinneswahrnehmung), sondern vielmehr aufgegeben [182a]; er muß erst erarbeitet werden und fällt nicht etwa der Vernunft fertig geformt gewissermaßen von oben in den Schoß. Merkwürdig bleibt bei alle dem, daß Isaak nirgends Aristoteles als Zeugen für seine Ausführungen anruft; ist doch gerade diese Ablehnung real subsistierender Ideen und ihrer d i r e k t e n Verbindung mit der menschlichen Vernunft (sei es in Form einer präexistentiellen Ideenschau, sei es durch die Illumination) bei allem Festhalten am Allgemeinen als dem spezifischen Gegenstand der intellektuellen Betätigung typisch aristotelisch. Sollte unser mittelalterlicher Autor ihn zu wenig gekannt haben, oder gilt der Stagirite zur Zeit mehr als ablehnenswerter Ketzer denn als stützende Autorität?

Im folgenden Jahrhundert ändern sich diese Verhältnisse grundlegend. Aristotels und die Betonung des Empirischen erobern bald den gesamten Wissenschaftsbetrieb; es kostet Kampf, der Illuminationstheorie auch nur nebenher einen Platz zu erhalten, wie es z. B. im Bestreben Bonaventuras und der ganzen Franziskaner-Schule liegt. Deren Auffassung dürfte nicht ohne eine geheime Mitwirkung Isaaks entstanden sein; denn so unbeachtet auch dieser selbst bei den mittelalterlichen Autoren geblieben sein mag, so vielgelesen war die lange als augustinisch geltende Schrift „De spiritu et anima" seines Schülers [183]) Alcher von Clairvaux. Die angeblich augustinische Herkunft mag sie gerade bei den Franziskanern zu besonderer Autorität erhoben haben.

Intellekt und Intelligenz.

Durch die Abstraktion sind Sinnes- und Vernunfttätigkeit eng zusammengeschlossen, sie arbeiten nicht neben-, sondern miteinander. Eine solche gegenseitige Unterstützung findet indes nicht hinsichtlich aller Erkenntniskräfte statt: die höchsten Fähigkeiten, Intellekt und Intelligenz, sind unabhängig von den unteren; sie bilden eine eigene Gruppe, so daß eine g e w i s s e Zweiteilung der Seele entsteht: „Sensus, imaginatio und ratio" bilden zusammen die eigentliche „anima" (im engeren Sinne), während „intellectus" und intelligentia" gern mit dem gemein-

---

[182a]) Die Aufgabe ist aber nicht etwa vom Subjekt selbst gestellt und bestimmt, sondern objektiv gegeben.

[183]) Als solchen darf man Alcher, den Ordensbruder Isaaks, wohl ansehen; denn Isaaks Brief „De anima" geht an seine Adresse und ist auf seine besondere Bitte verfaßt, wie aus dem Eingang (col. 1875 B) hervorgeht: „Isaak seinem geliebten Alcher . . .! Du willst von uns belehrt werden über die Seele . . .". Alcher hat Isaaks Schrift recht ausgiebig ausgeschrieben; in seinem Werk sind fast auf jeder Seite Isaak'sche Lehren (ohne Verfasserangabe) sozusagen wörtlich wiederzufinden. (S. P. L. 40, col. 779 ff.!)

samen Namen „spiritus" bezeichnet werden [184]). Für den Gesamtmenschen als Leib-Seele-Wesen ergibt sich damit eine Teilung in die drei Faktoren Körper, Seele, Geist [185]). Diese Lehre von der Dreigeteiltheit des Menschen wirkt bei Isaak zunächst verblüffend, weil sie scheinbar identisch ist mit dem sogen. anthropologischen Trichotomismus [186]), wie er in den Systemen des Philo, der Gnositker, Manichäer u. a. zu finden ist [187]). Indes liegt bei Isaak eine wirkliche Dreiteilung doch nicht vor; er ist weit davon entfernt, seinen „spiritus" als eine selbständige Substanz neben die Seele zu stellen, so etwa wie die Seele neben dem Körper steht. Der „spiritus" ist nicht von der Seele getrennt, sondern nur ein Teil der Seele und als solcher mit ihr identisch [188]). Wenn „intellectus" und „intelligentia" an wenigen Stellen einen eigenen Namen (spiritus) tragen und von der „anima" (im engeren Sinne) unterschieden werden, so geschieht das weniger aus psychologischen Erwägungen, denn hinsichtlich mystischer Gedankengänge. Die Erneuerung des Menschen durch die Verbindung mit Gott findet in den höchsten Erkenntniskräften statt; diese werden dann wegen ihrer hervorragenden Bedeutung (Besitz des göttlichen „Verbum") als eigene Komponente im Menschen aufgeführt und erhalten einen eigenen Namen (spiritus). Auch Augustin weist in ähnlichen Zusammenhängen in der Terminologie Anklänge an den Trichotomismus auf, obwohl er ihn ausdrücklich verwirft [189]).

Berechtigt ist die betonte Absonderung des „spiritus" von den übrigen Seelenkräften insofern, als sein Erkenntnisweg — wie gleich zu zeigen sein wird [190]) — von diesen grundverschieden ist.

---

[184]) S. col. 1720 C—D: „Sunt igitur nuptiarum tres differentiae . . . tertia nuptia inter **spiritum** et Deum (sc. est)". Mit dem „spiritus" kann nur „intellectus und intelligentia" gemeint sein; denn in ihnen findet die Vermählung und Verbindung mit Gott statt: „Sicut enim supremum animae. id est intelligentia, sive mens, . . . imaginem et similitudinem gerit sui superioris, id est Dei, unde et eius susceptiva fore potuit, et ad unionem personalem etiam . . . fuit assumpta . . .". (col. 1881 D.)

Vgl. auch col. 1888 B: „intellectus . . . et intelligentia superius, d. h. durch Gott (sc. juvatur)".

[185]) Diese Dreiheit (corpus — anima — spiritus) findet sich z. B. in col. 1893 D: „. . . mundus corpore, mundior sit anima, et spiritu mundissimus."

[186]) Dieser unterscheidet Leib- und Geist-Seele.

[187]) S. B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, Freiburg i. B. 1928, I. Band. S. 272.

[188]) Vgl. S. 18 und vorher.

[189]) De an. et ej. orig. IV, 2 n. 3 (P. L. 44, col. 525): „Natura certe tota hominis est spiritus, anima et corpus. Quisquis ergo a natura humana corpus alienare vult desipit." Trotzdem: „Spiritus und anima sind „unius substantiae" (s. De an. et ej. orig., II, 2; P. L. 44, col. 495). Wahrscheinlich hat Isaak seine Unterscheidung von „spiritus" und „anima" bei Augustin entnommen.

[190]) S. „Intuition", S. 48 ff.

Gegenstand des Intellekts

ist das wirklich Geistige[191]), näherin die „Formen" der wirklichen[192]) Geister[193]), und zwar der geschaffenen Geister, die zur Existenz weder Körper noch Raum benötigen, wohl aber der Veränderung und damit der Zeit unterworfen sind[194]); denn sie sind nicht schlechthin und absolut Geist[195]). Es sind die Engel und die menschlichen Seelen[196]), welche beide im Grunde einer Natur sind[197]). Ueber ihnen steht als

Gegenstand der Intelligenz

das allein in höchstem und reinstem Sinne Geistige[198]), das weder an Körper, noch an Raum, Zeit, Ursache, Form und Gattung gebunden ist[199]): der einfache, sich selbst gänzlich genügende Geist[200]), der absolute, unveränderliche Gott[201]).

Während alle übrigen Erkenntniskräfte in gewissem Sinne mittelbar: nur durch „Formen" oder Abbilder zu ihrem Gegenstand kommen[202]), dringt die Intelligenz unmittelbar und direkt zu Gott selbst vor[203]); ihr Erkenntnisweg ist ein vollkommen unbegrifflicher. Den Grund dafür sieht Isaak augenscheinlich darin, daß Gott nicht Gegenstand eines Begriffes sein kann. Der Begriff geht immer auf das Gattungs- oder Arteigene, Allgemeine, Wesentliche, sieht dagegen ab von allem Individuellen und Einzelnen. So kann alles Kreatürliche Gegenstand des Begriffes werden, weil nach Isaak an jeder Kreatur Natur und „Accidens" (individuelle Eigenheit) zu unterscheiden ist[204]). Selbst bei den reinen Geistern, den Engeln und der menschlichen Seele, ist dieser Unterschied zu finden: vieles an ihnen gehört zu ihrem

---

[191]) S. col. 1885 B: „anima . . . percipit . . . intellectu vere incorporeum."

[192]) „**vere** incorporeum" im Unterschied von dem „**fere** incorporeum", dem unkörperlichen, aber nicht geistigen Dasein der Begriffe (s. o.).

[193]) S. col. 1885 B: „intellectus . . . rerum vere incorporearum percipit formas."

[194]) S. col. 1880 C: „Intellectu percipit (sc. anima) . . . spiritum **creatum,** qui ad subsistendum non eget corpore, ac per hoc nec loco, licet sine tempore esse minime possit cum naturae mutabilis sit." (Aehnlich 1702 A!)

[195]) S. col. 1885 B: „. . . quamvis non sit incorporeum **pure,** et non possit esse sine tempore."

[196]) Wie aus col. 1886 D zu folgern ist: „Ut ergo **intellectu** angeli vigent, se invicem et animas nostras vident . . ."

[197]) S. col. 1795 D: „. . . angelum et mentem humanam instituens, naturae quidem unius, sed alterius conditionis et sortis."

[198]) S. 1880 C: „Intelligentia . . . ipsum solum summe et pure incorporeum."

[199]) S. col. 1885 B—C: „. . . pure incorporeum quod nec corpore eget ut sit; nec loco, ut alicubi sit; nec tempore, ut aliquando; nec causa ut alicunde, nec forma, ut aliquid . . .".

[200]) S. col. 1885 B: „Pure autem incorporeum est simplex, quod sibi omnimodis sufficiens est."

[201]) S. col. 1886 A: „. . . incommutabilem Deum . . ."

[202]) S. S. 22 u. a.

[203]) S. col. 1702 A: „Intelligentia . . . **immediate** cernit ipsum solum summe et pure incorporeum . . .".

[204]) S. S. 13 ff.

Wesen, ihrer Natur, ist ihnen wesentlich eigen; manches aber gehört nur „accidentell" zu ihnen: es kommt erst aus einer anderen Quelle, und zwar als individuelles und individualisierendes [205]) Geschenk hinzu [206]).

Ganz anders bei Gott! Er ist vollkommen einfach; den Unterschied von Wesentlichem und Unwesentlichem, zwischen Natur und „Accidens" gibt es bei ihm nicht. Bei ihm gehört alles zum Wesen; alles an ihm ist ihm von Natur aus und wesentlich eigen [207]). Woher sollte auch das „H i n z u kommende" („accidens") herkommen? Ist doch Gott die einzige Quelle alles Seins. Gott ist eine Einmaligkeit, ein Individuum, ein höchst Persönliches. Ist es da nicht unmöglich, ihn in einen Begriff zu fassen, ebenso wie ein Individualbegriff unmöglich ein eigentlicher Begriff sein kann? Und wie soll man auf begrifflichem Wege zur Gotteserkenntnis kommen können, wenn es einen Begriff „Gott" nicht gibt? Isaak wählt aus diesem Dilemma den Ausweg der unbegrifflichen, der u n m i t t e l b a r e n Gotteserkenntnis [208]). Indes schränkt er die prinzipielle Möglichkeit der unmittelbaren Gotteserkenntnis hinsichtlich ihrer wirklichen und praktischen Erreichbarket sehr weitgehend ein; Intellekt und Intelligenz erreichen ihren Gegenstand nur sehr unvollkommen. Wie unsere Sinne verdunkelt sind und der Täuschung zum Opfer fallen, wie unsere Vernunft kaum noch etwas sieht, so sind Intellekt und Intelligenz so verwirrt und in Unordnung geraten, daß sie beinahe nichts mehr erkennen: nicht die eigene Seele, vielweniger Gott den Allerhöchsten [209]).

Wir wissen von ihm zwar, d a ß er ist [210]). (Zu behaupten, daß es keinen Gott gäbe, ist nach Isaak unsinnig und in sich wider-

---

[205]) S. col. 1877 D: „neque enim omnium omnes vires (welche zur Natur gehören) (sc. **indifferenter)** gratia sua (welche „accidens" ist) replet, qui unicuique, prout vult, distribuit; sed aliorum alias, et alias aliorum."

[206]) S. col. 1886 D — 87 A: „Natura etenim incorporea, cujus incorporeas (sc. intellectus) percipit formas, media ut dictum est, inter corpus et Deum collocatur. Habet enim naturalia, quae est; nunc ab ea per abstrahentiam aliter percipi possunt. Habet accidentia, quae abstracta, et in sui natura considerata, altius evolant, et intelligentia ipsa, qua Deus videtur, indigent."

[207]) S. col. 1876 B: „Deus vero solus vere simplex . . . . . omnia, quae habet, haec est, qui omnia sua est."

col. 1877 D — 78 A: „Dei vero nec naturalia, nec accidentalia, sed totum et solum et semper quidquid Dei est unus Deus est."

[208]) S. Anm. 202.

[209]) S. col. 1886 C: „. . . oculus sensus et imaginationis turbatus est, ut obscurius videat; rationis ut vix videat, intellectus et intelligentiae, ut fere nihil videat. Quis enim seipsum vidit? quis agnovit? . . . anima, quae per se debuit Deum noscere supra se, **perdidit** seipsam noscere in se . . ." Das „perdidit" ist wohl eine Anspielung auf unseren Verlust durch die Erbsünde.

[210]) S. col. 1759 A: „Duo ostendisti nobis, Domine, **quod** sis et **quid non** sis; aestuamusque ad teritum, id est scire, quid sis."

spruchsvoll [211]). Aber über sein Wesen kann man eher sagen, was er nicht ist, als was er ist [212]). So stürmisch wir ihn suchen, unser Sehnen wird nicht gestillt. „O wüßten wir doch nicht, was Du nicht bist, klagt der Abt in seinem Ringen um Gott [213]), damit wir durch ein süßes Traumgebilde verführt würden, wenn wir Deiner doch nicht genießen können [214]); oder besser: Wüßten wir doch, was Du bist, daß wir Dich wirklich und beglückt umfangen könnten. Zeige uns, Herr, Dich selbst; Du weißt: Nur nach Dir geht unsere Sehnsucht, wir lieben nur Dich, nur Deinetwegen; in unserem Denken haben wir alles Irdische verlassen, und unser Körper hat von der Welt fast ganz Abschied genommen [215]); wir sind unterwegs, Dich zu suchen." Aber „weh uns! [216]) Alles glaubte ich in Händen zu haben, alles habe ich verloren. Hätte ich nie von Lesen und Forschen gewußt! Wahrhaftig: Licht hat Schatten und viel Licht viel Dunkel. Der Herr zwar ist Licht ohne Schatten; aber sein unnahbares Licht schafft Schatten in uns. Ein Dopeltes nämlich bringt Schatten: sowohl Mangel an Licht als auch seine Ueberfluß." Es ist uns unmöglich, einzusehen, was Gott ist [217]). Man kann ihm eher alles absprechen, als irgendetwas beilegen [218]). Ein Wissen von ihm haben wir nur durch unser Nichtwissen, d. h. das einzige Wissen, das wir von ihm haben, ist, zu wissen, daß er nichts von dem ist, das

---

[211]) S. col. 1760 A: „Nemo potest negare Deum esse, quin unde sit consequens ipsum esse." Der Beweis dafür wird teilweise in augustinischen Gedankengängen geführt: Von der Existenz wahrer Behauptungen (welche ja auch der Gottesleugner durch sein Leugnen voraussetzt) wird über einige Zwischenglieder auf eine ewig existierende, unveränderliche, einfache Wahrheit geschlossen, und zwar in folgender Weise: (col. 1759 C—D): „Du Tor, mit deinem Leugnen bekräftigst du gerade das Geleugnete; wenn deine Behauptung wahr ist, dann hast du wahrhaftig eine Lüge auf dein Haupt geladen; denn wenn es wahr ist, dann ist etwas wahr; und wenn es nie einen Gott gegeben hat, dann ist das immer wahr gewesen . . „ und es ist von Ewigkeit etwas wahr gewesen. Deswegen hat es von Ewigkeit eine Wahrheit gegeben, weil das wahr gewesen ist. Folgerichtig ist jedenfalls vor allem dieses Eine gewesen, weil es wahr wäre, daß bis dahin nichts gewesen ist. Wenn dieses (Eine) zusammengesetzt gewesen ist, dann jedenfalls auch veränderlich und damit zeitlich. Demnach ist von Ewigkeit her die Zeit gewesen. Kann man etwas Unsinnigeres behaupten! Und doch folgt es mit Notwendigkeit aus der Behauptung dieses Toren, wenn dieses Eine, dessen ewiges Sein nicht abgestritten werden kann, zusammengesetzt ist. Wenn es aber einfach ist, dann ist es aber auch unveränderlich. Und dieses Selbe, das wir über uns fanden und dessen Fund wir mit Jubel begrüßten, bestätigt er, indem er es leugnet."

[212]) S. col. 1756 C: „Investigantes quid sit Deus, quid non sit, reperimus." col. 1762 C: „. . . de quo (sc. Deo) negationes magis verae sunt."

[213]) S. col. 1759 A—B.

[214]) „pro te" = „statt Deiner" oder hier „wenn wir Deiner nicht genießen können".

[215]) Einsamkeit auf der Insel Ré (s. Seite 10 A!).

[216]) S. col. 1761 D.

[217]) S. col. 1762 D: „Totum equidem (sc. dixi), ut non solum credatis aliis, sed ut intelligatis ipsi haud posse intelligi quid sit Deus, aut comprehendi."

[218]) S. col. 1762 C: „Proprius enim de illo omnia negamus, quam omnium aliquid affirmamus."

wir kennen. „Wie nämlich das unsehbare Dunkel dadurch gesehen wird, daß wir nichts sehen, und wie wir das unhörbare Schweigen dadurch hören, daß wir nichts hören, so sehen wir das übervöllige und unerträgliche unsehbare Licht gerade dadurch, daß wir es nicht sehen und nicht ertragen (können)[219]."

Also Sehen des Nichtsehens, Wissen nur um unser Nichtwissen, Position nur, soweit Negation Position sein kann! Soll das das Ende des leidenschaftlichen Gottsuchens und die Frucht lebenslangen verzweifelten Kampfes sein? Nur ein „Ja" scheint uns als Antwort zu bleiben, wenn man die theoretischen Schlußfolgerungen verfolgt: Wenn wir Aussagen über Ihn (unseren Gott) aufstellen, so tun wir es nicht, um damit sein Wesen zu umschreiben, sondern nur um nicht völlig zu schweigen oder, um Ihn gerade dadurch zu bestimmen, daß wir Ihn von allem distanzieren[220]. „Kein Wort kann man im eigentlichen[221] Sinne von Ihm brauchen: schweigen muß man o d e r zu Worten greifen, die aus anderen Gebieten entliehen sind[222]."

Die letzte Zeile überrascht uns: wir hatten erwartet, als e i n z i g mögliche Konsequenz die Forderung absoluten Schweigens (über Gott und Göttliches) zu finden, und sehen unseren Autor p r a k t i s c h doch noch festhalten an der Möglichkeit eines „θεολογεῖν", und zwar eines Sprechens von Gott mit „entliehenen Worten". Soll das nicht etwa keimhaft und kurz angedeutet schon das enthalten, was wir heute unter analoger Theologie verstehen? Es scheint tatsächlich so; man wird Isaak's Theo-

---

[219]) S. col. 1763 A: „Sicut enim nihil videndo tenebras invisibiles videmus, et inaudibile silentium nihil audiendo audimus: sic nimirum superabundantem et intolerabilem lucem non videndo nec tolerando, videmus invisibilem . . .".

Zunächst mag diese Theorie sehr unglaubwürdig und fehlerhaft klingen. Man möchte gerne einwenden, — selbst zugegeben, ein Uebermaß an Licht könne nicht wahrnehmbar sein — so bliebe doch bei unserem Nichtsehen die andere Möglichkeit, daß wir nichts sehen, weil eben kein Licht da ist. (Isaak selbst zeigt uns ja diese zwiefache Möglichkeit: „Duo enim sunt, quae tenebras gignunt, inopia videlicet et superabundantia lucis.") Aber wir vergessen dabei, daß für Isaak das Dasein des Lichtes ja hier garnicht in Frage steht. Das zu bezweifeln, hat er ja längst als unsinnig abgewiesen. (S. Anm. 211!) Sein vergebliches Suchen geht nur nach dem **Was-Sein** dieses unnahbaren Lichtes, seines Gottes.

Die Lehre kommt der These von der „docta ingnorantia" des Nikolaus Cusanus sehr nahe und nimmt sie im wesentlichen schon voraus. Wenn Josef Bernhart das „Neue" an des Kusaners Lehre darin sieht, daß bei ihm die „docta ignorantia" als Erkenntnis**prinzip** auftritt, während Augustin u. a. es nicht noetisch, sondern psychologisch nehmen: als Zustand der Seele, in dem sie am ersten eine göttliche Erleuchtung erwarten darf, so ist dieses „Neue" wohl schon bei Isaak zu finden (vgl. Nr. 6 S. 214 f.).

Ueberhaupt ist in Nikolaus manche Aehnlichkeit mit Isaak festzustellen, vor allem die stark neuplatonische Orientierung verbunden mit einer starken Vorliebe, die Probleme in einer mathem.-logisch. Art zu behandeln (z. B. Anm. 211!).

[220]) S. col. 1762 C.

[221]) „proprie".

[222]) S. col. 1762 D: „. . . de quo (sc. Deo) nihil proprie dici potest; tacere, aut **mutuatis** uti verbis, necesse est."

logie, die „mutuatis verbis", d. h. mit entliehenen Worten arbeitet, kaum eine andere Deutung geben können, zumal wenn man ihre nähere Beschreibung [223]) verfolgt; Isaak unterscheidet nämlich eine „theologia divina" und ein „theologia rationalis" [224]). Hinsichtlich ersterer kann man Gott weder den Besitz von Substanz noch von Weisheit zusprechen; denn beides kommt ihm nicht im eigentlichen Sinne zu. Was dagegen die mangelhafte und problemreiche „theologia rationalis" angeht, kann man z. B. wohl sagen: „Gott hat Weisheit und Substanz".

Was gemeint ist, ist klar: Aufgabe der „theologia divina" kann nur eine völlig adaequate Erfassung ihres Gegenstandes sein; auf ihrem Gebiet ist uns Irdischen völliges Schweigen auferlegt; nur was Gott nicht ist, können wir sagen, nur Negationen können wir von ihm setzen, nur den völlig Anderen können wir ihn in der „theologia divina" nennen. Und dennoch bleibt der negativen und apophatischen Theologie nicht das letzte Wort: es gibt noch eine „theologia rationalis", eine Theologie, die „mutuatis verbis", d. h. mit entliehenen, nicht völlig adaequaten Ausdrücken arbeitet. Was ist sie anders als eine „analoge Theologie"? [225]) [226])

Aber all das kann uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß uns Gott, das höchste Licht, letztlich und zutiefst unerreichbar ist. Dies unser Unvermögen ist indes nicht in unserer Natur, unserem Wesen schlechthin, begründet, sondern vielmehr in einem akzidentellen Schwächezustand [227]). An sich müßten wir unseren Gott erkennen [228]); die Vermögen und Organe dazu sind uns gegeben [229]). Die Unmöglichkeit ist also nicht eine prinzi-

---

[223]) S. col. 1762 C: „Unde quantum ad divinae theologiae suae proprietatem, sicut nec substantiam sic nec sapientiam habet, aut est; quantum vero ad inopiam et angustias rationabilis theoligiae nostrae dicitur hoc et illud."

[224]) Darüber hinaus kennt er noch eine sogenannte „symbolische" Theologie („symbolica et quodammodo sensualis theologia"), die Gott symbolisch z. B. als Himmel oder Erde, Sonne, Feuer, Löwe, Stein, Gold usw. bezeichnet. (col. 1762 C).

[225]) S. col. 1771 A): „Nam cum de luce inaccessabili nequivimus proprie dicere quid vere est. . . . per similitudinem diximus, quod longe dissimiliter simile est."

[226]) Bei aller Schärfe in der Formulierung bezüglich der Unmöglichkeit einer eigentlichen Gotteserkenntnis bleibt Isaak der ausschließlich negativen und apophatischen Theologie eines Skotus Eriugena (dem er sonst manches entnommen haben mag, s. Nr. 34, S. 260!) und dessen Vorbilde, Dionys' des Pseudoareopagiten, fern. Wenn er auch nicht den Terminus „analoge Gotteserkenntnis" braucht, so ist seine Theologie, die „mutuatis verbis" arbeitet, sachlich damit identisch.

[227]) S. col. 1886 B: Isaak zitiert Psalm 138: „Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est, et non potero ad eam" und gibt ihm folgende Auslegung: „Ideo dicitur haec scientia confortata ab anima, ut ad eam valere non possit, quasi, ipsa infirmata est ab ea, **quam intueri et habere debuerat.**" col. 1886 D: „. . . infirmata est anima, et non potest ad eos videndos (sc. angelos) oculum aperire."

[228]) S. Anm. 227: „scientia quam (anima) intueri et habere debuerat." S. auch col. 1886 C: „anima, quae per se debuit Deum noscere supra se, perditit seipsam noscere in se . . ."

[229]) S. Anm. 227: Das Auge ist uns gegeben; wir können es nur nicht öffnen!

pielle, sondern mehr eine zufällige und deswegen aufhebbare. Die prinzipiell gegebenen Vermögen sind nur verwirrt und praktisch kaum brauchbar [230]). Der Grund dafür liegt — so scheint Isaak anzunehmen — in der Erbsünde und der dadurch verursachten Ungnade Gottes [231]).

Sie kann deswegen auch nur durch die gegensätzlichen Kräfte wieder behoben werden, d. h. durch tugendvolle Lebenshaltung und Gottes Gnade [232]); sie allein kann uns das verlorene Licht wieder zugänglich machen und so der Dunkelheit unseres Geistes Erleuchtung (Illumination) geben [233]).

Die Illumination.

Die Theorie einer göttlichen Erleuchtung [234]) und Illumination ergibt sich bei Isaak konsequent aus seiner Gottesanschauung; für Gott ist das „Erleuchten" eine Quasi- Notwendigkeit;[235]) es gehört zu seiner Natur, daß er sich offenbart; [236]) denn er ist ganz Licht, Licht ohne Schatten;[237]) und „Licht-sein" ist gleichbedeutend mit „Lichtspenden", d. i. „leuchten" und „erleuchten".[238])

Ausgangspunkt der Erleuchtung ist also Gott, näherhin der Logos oder in Isaaks Terminologie: das „verbum Dei".[239]) Weshalb gerade das „verbum" gewählt wird, das ist nur historisch zu verstehen. Augustinus hatte bekanntlich das von Plato hypostasierte Reich der Ideen als Schöpfergedanken in Gott hineinver-

[230]) S. Seite 34.

[231]) S. Anm. 209.

[232]) Eine These, die unter dem Problem der Illumination noch näher darzulegen ist; sie bildet die Grundlage zum Einbruch der Theologie und Mystik in die Erkenntnislehre und führt schließlich zu engster Verbindung beider.

[233]) S. col. 188 D: „Imo ipse lux est inaccessabilis, nisi cui ipse naturali dono, id est illuminatione, accesserit." Daß mit dem Ausdruck **„naturale** donum" nicht der gnadenhafte Charakter der Illumination geleugnet ist, darüber später! (S. S. 45!)

[234]) Im wesentlichen Augustin und dessen Vorbildern nachgedacht.

[235]) Daß Isaak darin allerdings nicht eine Notwendigkeit im strengen Wortsinne verstanden wissen will, geht aus col. 1772 D hervor, wo die „bonitas **naturalis**" streng von der „ **n**eccessitas" geschieden ist: „Gott schuf den menschlichen Geist . . . aus Freigebigkeit und nicht — wie einige behaupten aus einer inneren, in seiner Natur begründeten Notwendigkeit, gleichsam als ob er es nicht habe lassen können; sondern aus einer naturhaften Güte, nur weil er wollte. Glücklich aber die Natur, die zum Wohltun zwingt. Sie nämlich, die (nur) durch die naturhafte Güte zum Wohltun gezwungen ist, was tut sie nicht aus Gnade und freiwillig!"

[236]) S. col 1771 A: „Cum . . . de sua natura praebeat se visibilem (sc. Deus)." Vergl. col. 1761 D: „Dominus quidem lux est et in eo tenebrae nullae sunt."

[237]) S. col. 1745 A: „Deus totus lux est." Schon Plato vergleicht das höchste Seiende mit der Sonne. Plotin und Augustin nehmen den Vergleich ziemlich wörtlich.

[238]) S. col. 1770 D: „Cum vero lux tantum dicitur, subintelligitur quoque quod lucendo, id est lucem de se gignendo lucem praebeat, ac illuminet."

[239]) S. col. 1775 D: „Verbum . . . mentem irradiat."

legt;[240]) und da nach augustinischer Theologie aufgrund der Exegese des Joh.-Ev. (I, 3)[241]) alles durch den Logos geschaffen ist, so wurde der Logos zum Inbegriff der göttlichen Schöpfungsgedanken und Ideen und damit zum Ausgangspunkt der erleuchtenden[242]) Lichtstrahlen.

Endpunkt der Strahlen oder Illuminationsobjekt (wenn man das, was die Erleuchtung empfängt, so nennen soll) ist der Intellekt und vornehmlich die Intelligenz,[243]) manchmal auch kurz „mens"[244]) oder „spiritus rationalis"[245]) genannt: also die Erkenntniskraft, welche die Erkenntnis der Geistwesen, vor allem des höchsten und reinsten Geistes zur Aufgabe hat.[246]) Die Intelligenz ist — wie schon erwähnt — der höchste und vornehmste Seelenteil; sie steht direkt und unmittelbar unter Gott[247]; sie ist so etwas wie die „Wohnung Gottes" in unserer Seele und spielt eine ähnliche Rolle wie bei anderen Scholastikern und Mystikern die „Synderesis" oder „scintilla animae" (das Gottesfünklein) u. a.; sie ist die Geistesspitze („acies mentis"), mit der wir uns unserem Gott entgegenrecken[248]) und unmittelbar verbinden; als alleinige Trägerin des göttlichen Ebenbildes im Menschen kann sie sogar wegen ihrer Aehnlichkeit mit Gott durch Personalunion vereinigt werden und ihn in sich aufnehmen.[249]) Mit einem Wort: Die „Intelligentia" ist das Unaussprechliche, das Göttliche im Menschen (ohne daß allerdings der Mensch damit zum Gott würde).[250]) Das Mittel, wodurch sich die Seele mit Gott verbin-

---

[240]) Die Lehre ist von Isaak übernommen; s. col. 1851 C: „Quidquid in tempore fit, ab aeterno in Dei verbo fuit."

[241]) „Πάντα δὶ αὐτοῦ (sc. [nach Aug.!] λόγου) ἐγένετο" (man könnte auch statt „λόγου" „θεοῦ" ergänzen!).

[242]) Vgl. das Joh. Ev. I, 4 **nach augustinischer Interpunktion:** „Ὁ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων." Augustin exegesiert: „Alles Geschaffene war in Gott schon vor der Erschaffung Leben, und dieses Leben (personifiert im Logos) war das Licht der Menschen."

[243]) S. col. 1888 B: „. . . intellectus autem et intelligentia superius (sc. juvatur)." S. auch col. 1888 A: „Verum ac divinum lumen videre non poterit **intelligentia,** nisi in ipsius lumine."

[244]) Z. B. col. 188 A: „. . . manens in Deo lux, quae exit ab eo, **mentem** irradiat . . ." „Irradiare" ist ein anderer Ausdruck für „illuminare". Deswegen spricht man auch manchmal von einer Irradationstheorie.

[245]) Vgl. S. 32 f. Das „rationalis" hat übrigens mit unserem heutigem Begriff „rational" nichts zu tun: es beschränkt sich keineswegs nur auf Begriffs- und Vernunftserkenntnis, sondern ist viel weiter gefaßt; es kennzeichnet schlechthin alle erkennenden Vermögen, auch den Intellekt und die Intelligenz (welche sich ja der „irrationalen" Intuition bedienen).

[246]) S. Seite 33.

[247]) S. col. 1888 B: „Intelligentia ergo ea vis animae est, quae immediate supponitur Deo."

[248]) S. col. 1701 C: „. . . qui ad pure incorporeum cernendum aciem mentis erigit"; und col. 1887 D: „. . . mens rationalis . . . prima ac sola ejus suscipit imaginem."

[249]) S. col. 1881 C—D: „. . . supremum animae id est intelligentia, sive mens, de qua prius dicitur, imaginem et similitudinem sui gerit superioris, id est Dei, unde et ejus susceptiva ipse fore potuit et ad unionem personalem etiam, quando ipse voluit, absque ulla demutatione naturae fuit assumpta."

[250]) S. Anm. 250: „absque ulla demutatione naturae": eine scharf gezogene Grenze gegen den Pantheismus!

det, oder besser umgekehrt: wodurch sich Gott mit der Seele verbindet, ist eben die Illumination!

„Wie nämlich das fleischliche Auge zunächst das von der Sonne ausströmende Licht sieht . . . und dann dem Strahl aufwärts folgend den Ausgangspunkt, die Sonne selbst, . . . wahrnimmt: so sieht auch der menschliche Geist zuerst den von jenem unnahbaren Lichte ausgehenden Strahl (ohne den er übrigens nichts sehen würde); dieser reißt ihn dann aufwärts und enthüllt ihm das Antlitz seines Ursprungs . . .“,[251]) das unnahbare Licht selbst. So steigen von oben Theophanien, Gottes-Offenbarungen, in unsere Intelligenz hinab, ähnlich wie in unsere Vorstellungskraft die Inhalte von unten her aufsteigen.[252]) Trotzdem sie aber zu uns herabsteigen — so wird in plotinischer Sprache betont —, verlassen sie doch nicht ihren ursprünglichen Sitz; „denn[253]) wie der Strahl, der uns die Sonne zeigt, von ihr ausgeht und sie dennoch nicht verläßt, so bleibt auch das „Verbum“ in Gott und geht dennoch von Gott aus, unseren Geist zu erleuchten, damit er zunächst des Lichtes Blinken selbst sehe — und dann auch den tragenden Ausgangspunkt, von wo es — weder verlassend noch verlassen — funkelt.“

Gegenstand der Erleuchtung und Ausgangspunkt, Erleuchtungsquell, sind also identisch, fallen zusammen.[254]) Damit ist uns endlich etwas gesagt über den Inhalt der Erleuchtung — diese schwierigste Frage im ganzen Illuminationsproblem. Bisher war immer nur die Rede von einem Sehen (visio) des Lichtes oder auch des „Deificum lumen“,[255]) ohne daß man genauere Vorstellungen daraus gewinnen konnte. Zwar konnte man aus der Tatsache, daß die Intelligenz, d. h. das Vermögen des Gottschauens, Empfängerin der Erleuchtung sei, folgernd vermuten, es könne nur Gott selbst sein, der uns in diesem geheimnisvollen Geschehen geschenkt werde.[256]) Nun aber, da der Erleuchtungsquell uns ausdrücklich auch als Erleuchtungsgegenstand hingestellt ist, können wir mit Sicherheit erschließen, daß tatsächlich Gottes Antlitz selbst uns in der „Illuminatio“ erscheinen soll; ein verwegener Gedanke! Doch er liegt zweifellos in der Konsequenz der Isaak'schen Gedankengänge.

Allerdings bleibt es zweifelhaft, ob Isaak selbst diese Konsequenz gezogen hat, ob er selbst ganz klar und ohne Schwanken die Möglichkeit einer irdischen wesenhaften Gottesschau ange-

---

[251]) S. col. 1775 D (frei übersetzt!)

[252]) S. col. 1888 B: „Itaque sicut in imaginationem de subtus phantasiae surgunt, ita in intelligentiam desuper theophaniae descendunt.“

[253]) S. col. 1775 C—D: „Sicut de sole exit unde sol ipse videri possit, et sine quo non possit, nec tamen solem deserit quod de illo exit, illumque ostendit, ita manens in Deo Verbum, quod exit ab eo, mentem irradiat, ut primo omnium ipsam lucis coruscationem, sine qua nihil videret, videat; ipsum quoque, unde non deserens, nec deserta coruscat.“ S. auch col. 1887 D und 1888 D!

[254]) Vgl. col. 1775 D: „der Strahl, der von jenem unnahbaren Lichte ausgeht, enthüllt uns das Antlitz seines Ursprungs; das kann er nur deswegen, weil er von da ausgeht.“

[255]) S. col. 1775 C.

[256]) S. Seite 39.

nommen hat. Es ist dieselbe Frage, wie sie betreff Augustins lebhaft umstritten ist:[257]) Ist mit der Illumination die Lehre von der wesenhaften Gottesschau verbunden?

Zur Entscheidung der schwierigen Frage sind nicht einfachhin alle Textstellen, die von den Aufgaben der Intelligenz handeln, heranzuziehen. So heißt es z. B. zwar öfter: „Die Intelligenz nimmt den höchsten Geist unmittelbar wahr"; [258]) indes kann diese Aeußerung nichts Entscheidendes zu unserer Frage beitragen; denn es bleibt zu beachten, daß hier — wie oben gezeigt — nur von den prinzipiellen, nicht von den praktischen und tatsächlichen Fähigkeiten die Rede ist; in Wirklichkeit ist nämlich die Intelligenz sozusagen ganz unfähig, überhaupt einen Dienst zu leisten.[259]) Umgekehrt wird man aber auch nicht Stellen heranziehen dürfen, die in tiefer Erschütterung die Unnahbarkeit Gottes beklagen; [260]) denn, wenn wir auch nicht zu ihm kommen können, er kann zu uns kommen.[261]) Wir müssen uns auf Stellen beschränken, die speziell von der Illumination und ihrem Inhalt reden; die allerdings sind sehr sparsam. Die meisten handeln von einer „visio luminis" oder d. „Deificum lumen" usw.[262]) Nur ganz wenige lassen d e u t l i c h erkennen, daß wirklich „Gottes Wort" Gegenstand der Erleuchtung ist.[263]) Aber selbst, wenn wir das „Verbum Dei" hier als den wesenhaften Gottessohn,[264]) als Gott selbst auffassen, so ist sogar mit diesem Satz noch nicht (zweifelsfrei) zu erweisen, daß Isaak eine Wesensschau und Wesensdurchschauung Gottes von Seiten des irdischen Menschen für möglich hält. Denn auch die Erleuchtung, die Gott dem Menschen zuteil werden läßt, ist keine Ganzheitsschau, ist nur Stückwerk: „Nichts zeigt und offenbart hier nämlich Gott von sich, daß er unser Schauen befriedige, sondern nur, daß es uns Ansporn ist, weiter zu suchen und zu forschen. Denn wem das Gesehene genügt, dem ist es verloren, weil er (es) nicht mehr weiter sucht." [265])

Was bezw. wie weit unser Geist also vermittels der Illumination sieht, bleibt eine ungeklärte, geheimnisvolle Frage, die Isaak selbst nicht klar entschieden, vielleicht nicht einmal klar gestellt hat. So werden wir im Zweifel gelassen, was uns die Illumination zeigt; aber was sie uns nicht bringt, darüber können wir einiges mit Bestimmtheit ausmachen. Ganz im Gegensatz zu

---

257) S. Nr. 17 (Ontologistenstreit)!

258) S. col. 1702 A: „Intelligentia immediate cernit . . . pure incorporeum . . ."

259) S. S. 34.

260) S. S. 35.

261) S. col. 1888 D: Gerade die Illumination hebt nämlich die Unnahbarkeit auf.

262) S. col. 1746 A, 1756 B, 1765 B, 1770 D, 1771 A, 1775 C, 1794 D, 1795 B, 1887—88 D, 1888 D usw. Meistens wird einfachhin Psalm 35 zitiert: „In lumine tuo videbimus **lumen**."

263) Z. B. col. 1775 C: „Verbum . . . mentem irradiat, ut primo omnium ipsam lucis coruscationem, sine qua nihil videret, videat; ipsum quoque, unde non deserens, nec deserta coruscat."

264) Und nicht etwa als ein nur akzidentelles und nicht selbstständig subsistierendes Gotteswort.

265) S. col. 1765 C.

Augustin [266]) dient nämlich bei Isaak die Erleuchtung nicht dazu, uns erst in den Besitz der allgemeinen Begriffe und Wesenheiten zu bringen; die haben wir längst durch Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen,[267]) wir brauchen dazu nicht erst eines besonderen göttlichen Gnadenaktes. Und doch fehlt unserem erleuchteten Geist nicht jeder Zusammenhang mit dem begrifflichen Erkennen; es scheint, daß Isaak ihm eine gewisse Schiedsrichterrolle gegenüber den niederen Erkenntniskräften zubilligt, weil nämlich hier Nebel und Dunkel nur tastende Unsicherheit zulassen, während sie selbst sich in höchstem Lichte bewegt.[268]) Doch wie das geschehen soll, wenn uns in der Erleuchtung nur über Gott selbst Offenbarungen gemacht werden (nicht aber über unsere äußere Umwelt, den Gegenstand der niederen Erkenntnis), darüber äußert Isaak sich nicht. Aber möglich wäre es schon, insofern nämlich, die ganze geschaffene Welt ja schon als Schöpfungsgedanke [269]) in Gott subsistiert und so in dem Augenblick indirekt und sekundär miterkannt werden muß, wo wir Gott selbst erkennen.[270]) Man könnte dann zwar nicht wie bei Augustin von einer „cognitio in rationibus aeternis" reden, wohl aber von einer „dijudicatio cognitionis in principiis aeternis".[271]) Indes spielt diese Idee bei Isaak nur eine geringe Rolle. Abstraktion und sorgfältige Berücksichtigung der empirisch gegebenen Umwelt behaupten neben dem ungestümen Gottverlangen des Mystikers ihre Eigenständigkeit.

Das bedeutet zwar ein weitgehendes Abweichen von Augustins Autorität, bewahrt aber auch vor vielen Schwierigkeiten, die diesem nicht erspart bleiben konnten. So mußte z. B. für Augustin die Frage, ob die Erleuchtung ein natürlicher Vorgang oder ein übernatürliches Gnadengeschenk sei, sehr peinlich werden; denn in ersterem Falle, wäre uns allen eine natürliche und unmittelbare Gottesschau gegeben: das geht gegen unsere Erfahrung; im zweiten Falle wäre die Folgerung naheliegend, daß auch das gewöhnliche begriffliche Erkennen nur dem übernatürlich Begna-

---

[266]) S. Kälin (Nr. 22, S. 62): „Alle Wesenheiten bezw. Begriffe der Dinge werden nach dem Kirchenvater nicht durch Abstraktion aus dem Sinnlichen, sondern mittels der göttlichen Erleuchtung gewonnen." Hessen kam nach anfänglichen Abweichungen später zu demselben Resultat!

[267]) S. S. 25 ff.

[268]) S. col. 1794 D: „Im Körper des gottgeschaffenen Universums nämlich, wo die einzelnen Dinge gewissermaßen Glieder eines Leibes sind, kann nur der erkennende Geist — gleichsam als Auge dieses ganzen Leibes — das Licht des Schöpfers empfangen und seiner in Freude teilhaben und genießen und in seinem Lichte kann er über alle Glieder — die gleichsam verdunkelt und im Vergleich zu ihm („spiritus rationalis") nebelhaft sind —urteilen („dijudicare").

[269]) Daraus würde auch verständlich, weshalb gerade das **„Verbum** Dei" Inhalt der Illumination ist. Es ist ja der Inbegriff aller göttlichen Schöpfergedanken und kann uns so nicht nur über Gott, sondern indirekt auch über unsere Umwelt berichten.

[270]) Vielleicht ist dieser Sachverhalt mit der geheimnisvoll unklaren Stelle col. 1888 A angedeutet: „. . . lux . . . mentem irradiat, ut primum ipsam consuscationem lucis videat . . ., et in ipsa **caetera** videat . . ." Was kann nicht mit „caetera" alles gemeint sein.

[271]) Vgl. Anm. 268.

deten möglich sei; demzufolge müßten sozusagen alle Menschen immer besonders übernatürlich begnadet sein; das geht gegen die augustinische Prädestinationstheologie [272]).

Unser Autor konnte hingegen diese für Augustin so schwierige Frage ruhig stellen und ohne Schwierigkeit dahin entscheiden, daß seine Illumination ein übernatürliches Gnadengeschenk sei.[273])

Die Frage nach dem natürlichen oder gnadenhaften Charakter der Erleuchtung führt uns in das interessante Gebiet des Verhältnisses von Natur und Uebernatur überhaupt. Wenn wir die Geschichte des Mittelalters unter dem Gesichtspunkt dieses Verhältnisses betrachten, so sehen wir, wie ungefähr vom 12. Jahrhundert an — also zeitlich und zum großen Teil auch ursächlich mit dem Emporwachsen der Scholastik zusammenfallend — auf allen Gebieten allmählich eine klare Scheidelinie zwischen diesen beiden Welten, dem Bereich des Göttlichen und des Menschlichen, gezogen wird. Das enge Mit- und Ineinander von Kirche und Staat beginnt sich zu lösen und einer gegenseitigen Abgrenzung Raum zu geben (Investurstreit); innerhalb der Kirche beginnt man, die Sakramente mit ihrer rein göttlichen Einsetzung und Herkunft in klarer Betonung herauszustellen und scharf zu scheiden von den Sakramentalien und Bräuchen mehr menschlicher Herkunft (Sakramentenstreit); Bildung und Wissenschaft hören auf, nur bei geistlichen Trägern beheimatet zu sein, sie beschränken sich nicht mehr auf die Klosterschule, treiben hinaus auf die Märkte und Knotenpunkte des Lebens, gründen Universitäten und finden auch bei den „Weltlichen" Heimat und Pflegestätte (Humanistenbewegung, die schon früh ihre Vertreter findet); die einzelnen Disziplinen entdecken ihren Eigenwert und lockern — an der Spitze die Philosophie — die enge Verklammerung mit der Theologie; auch die empirischen Dinge, Gegenstand der Naturwissenschaften — von Plato und Augustin in den Bereich des tastenden Vermutens und unsicheren „Meinens" verbannt und vom eigentlichen Wissen weit getrennt — finden aufmerksame Beobachter und liebevolle Pflege. Diese langsam fortschreitende große Entwickelung ist auch in unserem engeren Problemkreis interessant zu beobachten.

Die Unterscheidung Natur und Gnade findet bei unserem Autor schon eine starke Betonung,[274]) aber die Begriffsfassung ist von der heute geläufigen etwas verschieden, zumindest in ihrer Nuancierung; der Bereich der göttlichen Gnade geht ihm nämlich viel weiter, als man ihn heute meistens faßt; auch das Gebiet des Natürlichen, d. h. Naturgesetzlichen, gehört zum Gnadenwirken Gottes; allerdings ist es nicht einfachhin Gnade, wie das Uebernatürliche Gnade ist. Es ist zu unterscheiden eine „gratia creatrix [275]) oder prima", die Schöpfergnade, in der Gott die Welt und

---

[272]) Trotz dieser Schwierigkeit entscheidet Aug., daß man ohne Gnade nichts Wahres erkennen könne. (S. Seite 44 von Nr. 18.)

[273]) Wie im folgenden näher gezeigt wird.

[274]) S. col. 1887 D. (Die Stelle ist ausdrücklich zitiert auf Seite 44.!)

[275]) S. col. 1887 D: „creatrix gratia" formt die Dinge zum Sein („Format ut sint"). Die Stelle ist zitiert auf Seite 44.

ihre Gesetze schuf (sie ist identisch mit der „natura"),[276]) und eine „gratia adiutrix,[277]) die „helfende Gnade", welche uns zu dem Geschenk der Schöpfung noch hinzugegeben wird; sie ist die Gnade im engeren Sinne und deckt sich mit unserem heutigen Gnadenbegriff. Von einem fundamentalen, grundsätzlichen Gegensatz zwischen Natur und Gnade kann hier keine Rede sein. Nichts mußte auch dem an Augustin gebildeten Mystiker ferner liegen, als eine unbedingte Eigenständigkeit der „Natur" und ihrer Gesetze zu lehren; der innigst gottverbundene Mönch konnte nicht vergessen, daß auch das Selbstverständliche, Alltägliche, die „natürliche"[278]) Schöpfung, Geschenk und Gnade Gottes ist.

Natur und Gnade kommen aus einem Quell, sind nur Einzelwerke an einem Heilswirken; die eine schafft Unterlage und Vorbedingung, die andere bringt Ergänzung und Vollendung, wie Isaak z. B. im Vorgang des höheren Erkennens knapp und deutlich darlegt:[279])

„Die Vermögen oder gleichsam die Werkzeuge des Erkennens und Strebens sind der Seele von Natur aus gegeben, wirkliche Erkenntnis der Wahrheit aber und richtige Ordnung im Streben bekommt sie nur aus der Gnade. Wie nämlich der menschliche Geist — von Gott zum Erkennen geschaffen — zuerst und allein sein Ebenbild empfängt, so vermag er (an sich) Erkenntnis und Liebe zu erreichen. Die Gefäße also, welche die Schöpfergnade („creatrix gratia") zum Dasein formt, die füllt die helfende Gnade („adiutrix gratia"), damit sie nicht leer bleiben. Ihr wißt: Das fleischliche Auge und Ohr hat von Natur aus Seh- bezw. Hörvermögen, und dennoch kommen Auge und Ohr zu optischen bezw. akustischen Empfindungen nicht von sich aus (durch sich), sondern nur durch die Wohltat des äußeren Lichtes und Geräusches; ebenso ist es mit unserem höheren Erkenntnisvermögen („spiritus rationalis"): Obwohl durch das Schöpfungsgeschenk zur Erkenntnis des Wahren und zur Liebe des Guten begabt („habilis"), kommt es niemals zu seinem Erfolg, zu Weisheit und Liebe, wenn nicht ein Strahl inneren Lichtes es durchströmt und (innere) Glut es entflammt. Wie nämlich das Auge die Sonne nur im Sonnenlicht sieht, so kann die Intelligenz das wahre und göttliche Licht nur in seinem eigenen Lichte wahrnehmen." Die Schilderung[280]) beweist deutlich, daß die Illumi-

---

[276]) S. col. 1887 D: Einmal sind die Erkenntnisvermögen durch die „natura", kurz darauf (wo sie als Erkentnis„gefäße" auftreten) durch die „gratia creatrix" gegeben; daraus und aus dem ganzen Zusammenhang (s. u.) geht die Identiät von „natura" und „gratia creatrix" hervor. Vgl. auch col. 1775 C, wo ebenfalls das höhere Erkennen „primo dono gratiae creatricis" gegeben ist!

[277]) S. col. 1887 C: „adjutrix gratia replet (sc. vasa, quae gratia creatrice datae sunt) ne vacua sint."

[278]) Fassen wir heute nicht schon „natürlich" und „selbstverständlich" oft als gleichbedeutend?

[279]) S. col. 1887 D — 88 A; vgl. die Parallelstelle col. 1774 D — 75 D!

[280]) Auf die inneren Schwierigkeiten brauchen wir bei der bloß beschreibenden Darstellung nicht einzugehen; sie seien nur angedeutet! Kann man und wie kann man etwas als Vermögen auffassen, was im Prinzip genommen nichts vermag? Ist das Gefülltwerden-Können des Gefäßes z. B.

nation nicht ein natürlicher[281]) Vorgang ist, sondern übernatürlichen, gnadenhaften Charakter trägt;[284]) sie ist ein Geschenk der „gratia adiutrix" und bringt uns die übernatürliche „Erfüllung" und Vollendung natürlicher Anlagen.

Das Verhalten der höheren Erkenntnisvermögen ist dabei ein vollkommen rezeptives,[282]) so rezeptiv, wie unsere Sinne sich bei ihrer Tätigkeit rezeptiv verhalten. Daher auch die Bezeichnung solcher Auffassung als „Sensismus"![283]) Dieser Sensismus ist typisch für die augustinische Geisteshaltung in ihrem Gegensatz zu Aristoteles. Lehrt dieser Rezeptivität der Seele (bezw. des beseelten Organismus) bezüglich der Sinneswahrnehmung und Aktivität der höheren Erkenntniskräfte (in Abstraktion usw.), so Augustinus umgekehrt: Aktivität der Seele in der Sinneswahrnehmung — Rezeptivität der höchsten Erkenntniskräfte, welche nur Aufnahmeorgane der göttlichen Einstrahlungen sind. Isaak steht auch hier wieder zwischen beiden Lehrern; da er sich dem neuen Abstraktionsgedanken nicht verschließen will und andererseits die Illuminationstherorie nicht aufgibt, kommt er zu einer eigenartigen Mischung; in ihren unteren Vermögen, den Sinnen, ist das Verhalten der Seele ein rezeptives[285]), in den mittleren See-

---

oder das Gefälltwerden-Können des Baumes ein eigentliches Können zu nennen? Ist nicht mit dem Begriff des „Könnens" und „Vermögens" notwendig ein aktives Element verbunden? Aber vielleicht oder wahrscheinlich hat Isaak auch den Vergleich der Vermögen mit rein passiven Gefäßen nicht so weit ausdehnen wollen.

[281]) Oft möchte es allerdings doch so scheinen, als ob die Illumination ein natürlicher Vorgang sei. col. 1888 D: „Ipse lux est inaccessabilis, nisi cui ipse **naturali** dono, id est illuminatione, accesserit." col. 1795 B: „. . . solus (sc. spiritus rationalis) capax capabilis Divinitatis, ac **naturali** largitate communicabilis . . ." col. 1774 D: „**Naturali** dono communicabilis gaudii sui facta a Deo mens rationalis . . ." Und wirklich — die Stellen lassen keine andere Deutung zu — die Illumination ist ein natürlicher Vorgang; aber nur für Gott, für den Menschen ist und bleibt sie Geschenk; für Gott ist sie natürlich und sozusagen naturnotwendig: er muß erleuchten! (S. S. 38, bes. Anm. 235.) Diese Deutung harmoniert auch mit der Tatsache, daß auffallenderweise alle oben für die „Natürlichkeit" der Illumination angeführten Stellen sprechen von der Illumination, wie sie von Seiten Gottes gesehen wird, wie sie von ihm ausgeht usw. Weiterhin ist diese Auslegung der nur scheinbar widersprechenden Stellen stark gestützt durch Isaak selbst, indem er ausdrücklich unterscheidet zwischen „naturale principium" und „naturale beneficium" (col. 1776 A: „Aliud naturale principium . . . aliud naturale beneficium" (sc. est). Wohl ist die Erleuchtung ein „naturale benificium", nicht aber ein „naturale principium". Das Erleuch**ten** (die Seite der Illumination von Gott aus gesehen) also ist natürlich, die Erleuch**tung** aber (vom Menschen aus gesehen) bleibt übernatürlich.

[282]) „Rezeptiv" ist nicht notwendig gleich „passiv".

[283]) Der „Sensismus" hier ist nicht zu verwechseln mit der ebenso benannten Theorie, die behauptet, daß alles Erkennen innerhalb der Sphäre des sinnlichen Erlebens vor sich gehe (vgl. übrigens Nr. 35, S. 99).

[284]) Allerdings kennt unser Autor auch ein „illuminare", ein „Erleuchten", das natürlicher Art ist, wie die folgende Schilderung deutlich zeigt: (col. 1888 B!) Die Vernunft (ratio) wird von unten gemäß der ersten Gnade (d. h. von der Natur) unterstützt, wonach jeder Mensch in dieser Welt erleuchtet wird: Intellekt **aber** und Intelligenz finden von oben

lenkräften steigt sie dann empor zur Aktivität[286]), um in ihren höchsten Fähigkeiten wieder zu ihrem rezeptiven Verhalten zurückzukehren, wie es dem monastischen Drange nach mystischer Contemplation entspricht.

Indes was soll das alles in einer Darstellung der Erkenntnislehre? Wenn die Illumination ein übernatürliches Gnadengeschenk ist, ist sie dann nicht vielmehr Gegenstand der Theologie und Mystik? Man wird die Frage wohl mit Recht bejahen. Aber was bedeutet das für einen Denker der Frühscholastik, dem Natur und Uebernatur in innigstem Konnex stehen, wo eines ohne das andere nicht vollständig dargestellt und erklärt werden kann! Gerade die menschliche Seele — sie bezw. einige ihrer „Teile" sind ja Gegenstand der Darstellung in unserer Erkenntnispsychologie — ist nach der ausdrücklichen Lehre unseres Autors nicht ohne Theologie zu erfassen.

„Während[287]) (nämlich) Wahrnehmungs- und Vorstellungskraft dem natürlichen Stand der Dinge gerecht werden, während die Vernunft (ratio) Trägerin des mathematischen Denkens ist und die Intelligenz den Erkenntnisweg der Theologie bildet, kann der Intellekt keine eigene Disziplin begründen; denn seine Gegenstände, die reinen Geister[288]) (z. B. Seele und Engel), stehen — wie gesagt — mitten zwischen dem Körperlichen und Gott. Sie haben Naturgegebenes, Wesenseigenes; das kann mit Hilfe des abstrahierenden Denkens aufgenommen werden. Aber darüber hinaus haben sie manches „Hinzukommende", das losgelöst und in seiner Natur und Herkunft betrachtet, höher entflieht und nur von der Intelligenz selbst, mit der wir Gott schauen, wahrgenommen werden kann. — Daher fällt auch der Intellekt teils in die Disziplin des empirischen Erkennens, teils in die Theologie", das will besagen, daß wir zur Erkenntnis der Seele — welche ja Gegenstand des Intellekts-Erkennens ist — auch der theologischen Erkenntnis bedürfen!

Daher die Notwendigkeit, auch theologische Probleme in Isaak's Erkenntnislehre, speziell in der Erkenntnispsychologie zu behandeln!

Indes wird man nicht einmal so weit gehen dürfen, die Illumination als r e i n theologisches Problem anzusehen. Wenn sie auch ohne Zweifel ein übernatürlicher Vorgang ist, so bleibt sie doch die Aktuierung n a t ü r l i c h e r Erkenntnisvermögen[289])

Unterstützung. Mit diesem natürlichen Erleuchten ist jedoch nur die Unterstützung der Vernunfttätigkeit durch die sinnlichen Wahrnehmungen u. Vorstellungen gemeint, nicht aber die **eigentliche** „Illumination", die ja nur von oben, von Gott, kommen kann; sie ist ja auch in der zweiten Hälfte des obigen Zitates angedeutet und zu der natürlichen Erleuchtung ausdrücklich in Gegensatz gestellt.

[285]) Das geht ja wohl aus dem indirekten Vergleich der Sinnesorgane mit aufnehmenden Gefäßen hervor (s. S. 25).

[286]) Das Abstrahieren kann ja nur als **aktives** Verhalten der „ratio" erklärt werden.

[287]) S. col. 1886 D — 1887 A.

[288]) Wörtlich: „Die unkörperliche Natur, deren unkörperliche Form er aufnimmt."

[289]) Vgl. S. 45.

und ist von dieser Seite her durchaus eine noetische Frage. Man wird sie mit Recht als Theorie des mystischen Gottschauens ansprechen, aber mit dem gleichen Nachdruck muß man ihre Bedeutung für die diesseitige begriffliche Erkenntnis betonen; die beiden Möglichkeiten schließen sich ja auch nicht aus; die Illuminationstheorie gibt gleichzeitig sowohl für den mystischen Akt als auch für die erkenntnistheoretischen Probleme der Intellektualerkenntnis eine Erklärung [290]) und bringt dadurch mystisches Gottschauen und intellektuelles Wahrheitserkennen in engste Verbindung. Diese gleichzeitige Behandlung zweier für uns so entfernter Fragekomplexe kann uns nicht überraschen, wenn wir die Gleichsetzung von Gott und Wahrheit berücksichtigen, wie sie vorzüglich Augustin betont hat.

Der berühmte Kirchenvater ist ja überhaupt in jeder Zeile das Vorbild, aus dem Isaak ebenso wie das ganze Mittelalter seine Erleuchtungslehre schöpft. In seiner Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus hatte Augustin [291]) daran verzweifelt, in der Sinneserkenntnis einen genügend gesicherten Ausgangspunkt für unsere Intellektualerkenntnis zu finden; er fand ihn nur in Gott, und in seinem „organischen" Denken zögerte er nicht, diesen erkenntnistheoretischen Sicherheitsgrund unserer Wahrheitserkenntnis auch als psychologischen Erkenntnisquell anzunehmen: Gott wurde der direkte Urheber, Mitteiler unserer Wahrheitserkenntnis.

Daß bei solcher Mitteilung (im wörtlichsten Sinne) die Wahrheit eine uns ungewöhnliche Begriffsfassung erhalten muß, ist offenbar; sie kann nicht eine bloße Relation (ein Verhältnis zwischen Erkenntnisbild und Sachverhalt) sein, sie muß ontologisch gefaßt sein, muß eigenes, substantielles Sein haben; denn nur eine Substanz kann schließlich „mitgeteilt" werden, kann Gegenstand eines Teilnehmens und Teilhabens sein. Tatsächlich ist denn auch bei Augustin die Wahrheit ganz in diesem ontologischen Sinne gebraucht, wie es für seine Illuminationstheorie unerläßlich war.

Isaak nahm mit dieser Theorie auch diese sachlichen Vorbedingungen [292]) wenigstens indirekt und manchmal auch mehr oder weniger direkt in seine Lehre auf. Merkwürdig ist dabei zu beobachten, wie Augustin gerade durch seine Auseinandersetzung mit der Skepsis dieser in manchen Einzelteilen auf lange Zeit hinaus Geltung sichert. Dadurch nämlich, daß er ihr die große Unsicherheit unserer Sinneserfahrung zugibt, erschüttert er das schlichte Vertrauen in die sinnlichen Gegebenheiten bei all seinen Anhängern in stärkstem Maße und gibt so der ganzen Philosophie bis in die Scholastik hinein ein leicht skeptische Note.

---

[290]) Denn die „illuminatio" ermöglicht uns ja einerseits das Gottschauen, andererseits eine Beurteilung der niederen Erkenntnis, (s. S. 42!) gibt also unserer Erkenntniskritik einen Sicherheitsgrund.

[291]) Quellen für die Kenntnis seiner Erkenntnislehre, die im folgenden zum Vergleich kurz erwähnt ist, waren mir Hessen und Kälin. (S. Nr. 16—20 und Nr. 22.)

[292]) Solche sind außer dem ontologischen Wahrheitsbegriff u. a. Begriffe wie Gnade, Offenbarung und die gesamte theozentrische Grundhaltung.

All das ist aber bei Isaak nicht ohne Modifizierung übernommen. Bei aller Autoritätstreue kann man ihm eine weitgehende Eigenständigkeit nicht absprechen. Augustins Illumination ist — wie oft schon erwähnt — nicht schlechthin seine Illumination. Es ist ein wesentlicher Unterschied, wenn er die Erleuchtung wesentlich auf die Gotteserkenntnis einschränkt und die kreatürlichen Dinge weniger in der göttlichen Wahrheit erkannt als höchstens vermittels des erleuchteten Geistes beurteilt werden läßt und dabei die eigentliche Erkenntnis dem abstrahierenden Denken zuteilt[293]). Allerdings darf man nicht verkennen, daß die Verbindung von Illuminationstheorie und Abstraktionslehre Isaak nicht in völlig harmonischer Weise gelungen ist.[294]) Wie die Darstellung erkennen läßt, ergeben sich aus der Verbindung zweier in ihrer Herkunft so wesensfremder Theorien[295]) manche Unklarheiten, Schwierigkeiten und Widersprüche, die sich nicht beseitigen lassen. Auch darin zeigt sich wieder eine charakteristische Seite Isaaks; er hat eine mächtige Vorliebe für die Aufstellung pointierter, ja überspitzter Antithesen, die er dann in subtilen, knifflichen Unterscheidungen und Folgerungssätzen zu harmonisieren sucht.[296]) Ist es da verwunderlich, daß sein Denken sich an verblüffende, scheinbar unlösliche Widersprüche gewöhnt und ab und zu auch einen tatsächlich unvereinbaren Gegensatz passieren läßt?

Die Intuition.

Die Theorie der Illumination ist nicht zu verstehen ohne die ergänzende Lehre von der Intuition. Beide sind in ihrem ganzen Wesen aufeinander hingeordnet; ja sie sind im Grunde dasselbe, sie bilden nur verschiedene Seiten an einer Sache.

Der Ausdruck „intueri" findet sich bei Isaak nicht sehr oft; häufig aber ist der Intuitionsvorgang der Sache nach erwähnt. Er trägt dabei einen Charakter, der mit der heute vielfach üblichen Auffassung nicht ohne weiteres gleichzusetzen ist. Sprechen wir heute von dem intuitiven Durchschauen irgendeines Menschen oder eines Sachverhaltes usw. im Sinne eines blitzartigen Begreifens (abseits von allem begrifflichen Erkennen und von jeder exakten Schlußfolgerung), so haben wir vielfach dabei kaum das Bewußtsein, diese „intuitive" Annahme in unserem Inneren zu schauen und gleichsam vorzufinden, im Gegenteil: es herrscht weitgehend die Ueberzeugung, daß wir unsere intuitive Schau ebenso wie unser begriffliches, abstrahierendes Erkennen

---

[293]) S. Seite 42.

[294]) Vgl. Nr. 34, S. 260.

[295]) Die Illuminationslehre entstand — wie oben gezeigt —, weil man der sinnlichen Erfahrung nicht traute und von ihr unabhängig sein wollte; die Abstraktionslehre baut dagegen direkt auf dem Erfahrungsmaterial auf. Dementsprechend schwankt denn Isaak auch zwischen einer Anerkennung und Ablehnung der Erfahrung hin und her.

[296]) Einfluß Eriugenas u. bes. Abaelards?

an den Objekten selbst gewinnen,[297]) allerdings nicht mittelbar und abstrahierend, sondern unmittelbar.

Dem Mittelalterlichen hingegen und speziell auch für Isaak v. Stella bedeutet Intuition zunächst Innenschau, Selbstbegreifen der Seele.[298]) Mit der Umwelt kommt sie nur indirekt und erst in zweiter bezw. dritter Linie in Berührung, und zwar auf dem Umweg über Gott. Wie nämlich schon oft erwähnt, trägt die Seele in hervorragendem Maße das Ebenbild Gottes in sich;[299]) in ihrem höchsten Teil hat Gott geradezu Wohnung und Aufenthalt genommen[300]), sodaß mit der Selbsterkenntnis der Seele ohne weiteres die Gotteserkenntnis verbunden ist. Sie ist denn auch die eigentliche Aufgabe der Intuition,[301]) mit ihr werden wir dann nebenher über unsere Außenwelt unterrichtet,[302]) bezw. wir erhalten Maßstäbe für die Beurteilung unserer Außenweltserkenntnis,[303]) weil Gott ja die Ideen der Schöpfung in sich trägt[304]) und sie mit der Offenbarung seines Wesens in der Intuition notwendig mitoffenbart. Irdisches Wahrheitserkennen und mystische Gottschau sind also auch hier — genau wie in der Illumination — eng miteinander verbunden.

Dem jetzigen Menschen ist die an sich natürliche[305]) Fähigkeit der Intuition verloren gegangen.[306]) Er kann nur mehr in dem übernatürlichen Gnadenakt der Illumination ihrer Frucht, der Gotteserkenntnis teilhaft werden.[307]) Daher kommt es auch, daß Illumination und Intuition so eng verbunden sind und in dem Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit stehen; ohne Illumination keine Intuition und ohne Intuition keine erfolgreiche Illu-

---

[297]) So wenigstens lautet die Meinung des sogenannten „pragmatischen" Intuitionismus; dem entgegen steht die Intuitionsauffassung eines Henri Bergson u. a., die der Isaak'schen Theorie schon wesentlich näher stehen.

[298]) Das legt schon der Ausdruck „Intueri" in seiner Herkunft von „intus" nahe. „Kehr dich ab von der Umwelt; geh in dich! dort findest du die wahre Weisheit!" ermahnt der Verfasser (col. 1695 D: „Redi intus ad animam!" Aufgabe der Intuition („intueri") ist nach Isaak die Gotteserkenntnis (s. col. 1888 B und 1702 B!); diese aber ist nur in einer Innenschau der Seele („cognoscere in se") zu erreichen (s. col. 1888 C). Daraus folgt notwendig, daß die Intuition als eine Innenschau der Seele aufgefaßt ist. —

[299]) S. Seite 6 und 11.

[300]) S. Seite 39.

[301]) S. Anm. 297.

[302]) S. col. 1851 C: „Quod enim foris contigisse cerminus, intus dispositum fuisse cognoscimus!" Was sich draußen ereignet, ist im Inneren enthalten. (Wir können es nur nicht ohne Illumination sehen!)

[303]) Vgl. S. 42.

[304]) S. Seite 39, bes. Anm. 240.

[305]) Daß die Intuition **an sich** eine natürliche Fähigkeit ist, geht aus den Wendungen **„debuerat** intueri", „debuit . . ." usw. hervor. (S. col. 1886 C—D. Vergl. Anm. 296.)

[306]) S. col. 1886 C: „Anima, quae per se debuit Deum noscere supra se, perdidit seipsam noscere in se." col 1851 C: „Nobis liber, ubi angeli legunt, (id est „liber intus", s. col. 1719 C.) clausus est."

[307]) S. Seite 44 f.

mination[308]) (ebenso wie ohne Erleuchten kein Sehen und ohne Sehen kein erfolgreiches Erleuchten)! Steigen in der Erleuchtung „Theophanien", Gotteserscheinungen, in unsere Seele herab, so klimmt bei der Intuition unsere Seele in sich und durch sich zu Gott hinauf.[309]) Beschreibt die Illumination das Ausgehen der Erleuchtung von Gott, so zeichnet die Intuition die Aufnahme der Erleuchtung von seiten des Menschen. Beide Vorgänge sind so im Grunde nur zwei verschiedene Seiten an dem einen Prozeß der Verbindung Gottes mit der Seele.

Und beide Male trägt der Prozeß doppelten Charakter: einen noetischen, wenn an die Gleichsetzung Gottes mit der Wahrheit und Weisheit gedacht ist, einen mystischen, wenn die religiöse Bedeutung Gottes als des allschöpferischen Urgrundes und des höchsten, glückreichsten Gutes in den Vordergrund tritt.

Wie das noetische Wahrheitsstreben durch die beseligende Gottesschau vollendet wird, so findet Isaaks Erkenntnistheorie in der mystischen Theorie ihren höchsten Abschluß; die Mystik ist die Krone des ganzen Erkenntnissystems. Ihr gilt die liebevollste Betrachtung und das feurigste Lob seiner Kanzelreden.

Die mystische Theorie.

Ziel des glühenden Verlangens ist die Gottwerdung (Deificatio),[310]) die Vereinung (Unio) Gottes mit dem Menschen, die Vermählung zwischen Geist und Gott, eine Verbindung, die totaler werden soll selbst als die Vereinigung des Leibes mit der Seele.[311])

Nach Einheit geht das ganze Streben des Mönches, nach Lösung des Disharmonischen, nach Verbindung des Widerstrebenden, nach Rückkehr der Seele aus der Körperwohnung[312]) in die Heimat des göttlichen Seins. In jedem Gedanken lebt da Plotin, der klassische Interpret des ewigen Menschensehnens nach Einheit.

Eines jedoch, und zwar ein Wesentliches trennt die beiden Denker. Der plotinische Pantheismus kann wie bei Augustin auch bei Isaak keinen Fuß fassen; der metaphysische Dualismus bleibt streng gewahrt und mit Begriffen wie „Gnade", „Persönlichkeitscharakter Gottes"[313]) usw. gegen den Monismus und Pan-

---

[308]) Vergl. col. 1776 A: „Semper illuminat, nec tamen statim aliquid illuminatur."

[309]) S. col. 1691 A: „Propterea descendit (sc. Jesus) in te, ut ascendas ad ipsum in te."

[310]) S. col. 1695 C: „. . . intus homo ad imaginem Dei, unde potes deificari." col. 1895 A: „. . . tertia (sc. oblatio) deificat."

[311]) S. col. 1720 D: „Secunda (sc. nuptio inter carnem et spiritum) de contrariis (facit) „magis unum . . . Tertia (nuptio inter spiritum et Deum) de incomparabilibus maxime unum."

[312]) S. Seite 6! Gemeint ist dieser **irdische** Leib.

[313]) Vergl. col. 1757 A: Es wird streng geschieden zwischen „allgemeinster Substanz" und Gott. Die „substantia generalissima" könne nicht Gott sein, weil sie voneinander konträre Bestimmungen aufnehmen könne („susceptabilis contrariorum") wie z. B. Körperlichkeit und Unkörperlichkeit (denn es gibt körperliche und unkörperliche Substanz) und damit zum „fundamentum mutabilitatis" werde!

theismus abgegrenzt. Wenn auch der Mensch Gottes Bild in sich trägt, (wie der plotinische „νοῦς“ das des „Ἕν“) sein Sein entspringt nicht so aus dem göttlichen Sein wie der „νοῦς“ durch Emanation aus dem „Ἕν“; es bleibt wesentlich vom göttlichen Sein getrennt und verschieden [314]) und kann selbst im Vereinigungsakt nicht verwandelt werden. Die Seele wird ohne irgendwelche Veränderung ihrer Natur, ihres Wesens zur Vereinigung mit Gott aufgenommen; [315]) sie behält in gewissem Sinne ihre Eigenständigkeit. Daher auch die Abkehr von allem Quietismus! [316])

Die Seele ist nicht zu völliger Passivität verurteilt, sie kann Träger einer a k t i v e n Kontemplation [317]) sein, kann sich in der „Union“ gewissermaßen aktiv im größten Freudenrausch erquicken (Eudaimonismus) und laben. [318])

Den entscheidenden Schritt aber gegen alle pantheisierden Tendenzen in der Mystik und auch gegen die sogen. „wilde“ (hemmungslos individualistische und gemeinschaftsungebundene) Mystik tut Isaak, indem er den Begriff der Kirche in seine mystische Theorie einschaltet und die Bedeutung ihrer Sakramente für die mystische Vereinigung in stärkstem Maße betont. [319]) Vermittler unserer Vereinigung mit Gott ist n u r Christus, [320]) das Haupt der Kirche.

Ohne Christus kein Gottschauen! [321]) Zu Christus aber kommen wir nur durch den Helfer Geist, [322]) der in der Kirche

[314]) S. col. 1716 C: „Anima . . . habens super se naturam solam divinam, cuius ista gerit imaginem non aequat essentiam . . .“

[315]) S. col. 1881 C: „. . . supremum animae . . . ad unitionem personalem . . . **absque ulla demutatione** naturae fuit assumpta.“

[316]) Wie er z. B. bei Plotin zu finden ist: Ruhe als vollständige Passivität! (s. Nr. 6, S. 52!) Vgl. Augustin: Gott als „finis perficiens non interficiens“!

[317]) S. col. 1890 C: . . . quaestio est . . . non quomodo intendat in nos Deus, sed quomodo, intendamus in ipsum.“

[318]) S. col. 1892 A: „. . . sicut dicitur: Accedet homo ad cor altum, cujus conversatio in coelis est non solum desiderio et spe, sed jugi, quantum homini fas est, contemplatione . . . in antiora se semper extendens, sequens ad bravium supernae vocationis, in quod disiderat et delectatur cum angelis prospicere.“ col. 1774 D: „. . . communicabilis gaudii sui facta a Deo mens rationalis . . .“ Viele andere Stellen sprechen noch von der unaussprechlichen Freude bei der Gottschau und zeugen für Isaaks „Eudaimonismus“.

[319]) S. col. 1895 A: „. . . per divina sacramenta a servitute diaboli per Filium liberamur, ut ipsi Patrifamilias cum Filio uniamur.“ (Ebenso col. 1892 B—C!)

[320]) Christus ist ja der Vermittler der Illumination (s. Seite 38).

[321]) S. col. 1888 C: „Nemo tamen novit Patrem nisi per Filium.“

[322]) S. col. 1888 D — 89 A: „Wie vom Vater durch den Sohn und den Hl. Geist (als die verkörperte Gnade) oder besser: im Hl. Geist das Göttliche zu uns herabsteigt . . ., so steigen wir **durch den Hl. Geist zum Sohn,** und durch den Sohn zum Vater hinauf: (col. 1888 C) „Nobis **omnis** divinitatis usus ex munere“, d. h. „Aller Genuß der Göttlichkeit kommt uns nur aus dem Hl. Geist“ (denn „munus in Deo“ ist hier identisch mit „Spiritus Sanctus“, wie aus dem Zusammenhang klar hervorgeht). Trotzdem aber unsere Teilnahme an den göttlichen Personen stufenförmig geschieht und trotzdem uns der Hl. Geist näher steht als Gottvater usw., soll damit kein Unterschied in ihrer Natur statuiert werden: „Licet indifferens sit natura coaequalis Trinitatis.“

waltet und sie zu Christus erzieht.[323]) So werden wir in der Kirche durch den Hl. Geist mit Christus, unserem Haupt, vereint, und dadurch mit Gott; denn Christi Haupt ist Gott.[324]) Kann man deutlicher die Theorie einer kirchlichen Mystik vertreten?

Und noch ein anderes ist es, was Isaak vom Pantheismus und Quietismus entfernt: der stark ethische Einschlag seiner Mystik. Sein mystisches Vordringen zu Gott bedeutet zugleich den Durchstoß zur Tugend[326]). Gerade in der Vereinigung mit Gott erleben wir die Vollendung unserer sittlichen Anlagen und Kräfte.[327])

Aber wie schon gesagt, fällt uns diese nicht ohne unser Zutun in den Schoß. Wie der Erfolg des mystischen Aktes zum Teil auf ethischem Gebiet liegt, so hat er auch Vorbedingungen ethischer Natur. Die Grundlage unseres Gottschauens ist nämlich das göttliche Ebenbild in unserem Innern; es dient uns gleichsam als Spiegel, in dem wir Gott sehen; dazu aber muß der Spiegel rein und ungetrübt sein und darf keine anderen Bilder enthalten. „Eigene Sünde schlägt nämlich manchen mit Blindheit, den die Schöpfergnade erleuchtet hat;[328]) denn was ist die Sünde anders als Abkehr von Gott in unserem Innern und Hingabe an das Aeußerliche![329]) Nur wer sein Antlitz dem Lichte zuwendet, findet Erleuchtung.[330]) Das Herz des[331]) Komtemplanten muß leuchten wie ein Spiegel, damit er in ihm und durch ihn wie in einem Spiegel und durch einen Spiegel seinen Geist, nach Gottes Ebenbild geformt, erblicke. Dazu muß sein Herz reinigen, wer Gott zu sehen verlangt, und zwar nicht nur von Schädlichem und Ueberflüssigem, sondern auch von notwendigen Sorgen; es muß angestachelt werden durch Lesung, Betrachtung und Gebet. Denn glücklich, die reinen Herzens sind: sie werden Gott schauen!" „Vieles Wunderbare, Erquickende und Freudvolle, meine lieben Brüder, das man — wieder zu sich selbst gekommen — nicht schildern kann, ja dessen man sich kaum mehr erinnert, sehen, empfinden und kosten im vollsten Licht die Geistesmänner („viri spirituales") und wer durch Gewöhnung seine Sinne geschult hat, wenn sie in Gebet und Betrachtung plötzlich und gleichsam in einer geistigen Ekstase („excessu mentis") entrückt werden."

---

[323]) „Spiritus igitur regit, consulatur, erudit et perducit Ecclesiam ad Christum . . ."

[324]) S. col. 1895 A: „Caput enim Christi Deus" (s. auch col. 1889 A!).

[326]) S. col. 1840 D: „Veritas filius charitas Spiritus; Pater virtus. Per veritatem et charitatem, quae ad nos propter nos missae sunt, pervenimus ad virtutem, quando ad Patrem."

[327]) Vgl. Seite 44 ff.

[328]) S. col. 1776 D.

[329]) S. col. 1891 C.

[330]) S. col. 1776 B: „Vultus ad solem conversus illustratur, et immobili permanente sole aversus obscuratur."

[331]) S. col. 1774 C.

So werden alle, die reinen Herzens sind, Gott schauen, „jetzt im Spiegel und gleichnisweise, dann aber, wie er in Wirklichkeit ist".[325])

Das Verhalten der Erkenntnisvermögen untereinander.

Die Erkenntnisvermögen sind nicht, wie ihre verschiedenen Namen nahelegen, real voneinander getrennt; sie sind an sich mit der Seele und untereinander identisch; die Verschiedenheit der Benennungen beruht nur auf einer Verschiedenheit der Tätigkeitsäußerungen der in sich einfachen Seele.[332])

Das Streben der verschiedenen Erkenntnisvermögen ist im Grunde nur eines: das Streben nach wahrer Weisheit.[333]) Wahrnehmungs- und Denkvermögen, Intellekt usw. sind nur untergeordnete Funktionen im Dienste dieses einen großen Vorganges; sie sind Stufen, Fortschrittsetappen in dem Aufstieg zum Gipfel des Lichtes.[334]) Eine soll der anderen Unterlage und Vorbedingung sein. Auf der Wahrnehmung baut sich die Vorstellung auf, darauf fortschreitend das abstrahierende Denken usw.; d. h. die Wahrnehmung bietet das Reservoir, aus dem die Vorstellung ihre Inhalte schöpft;[335]) die Vorstellung wiederum liefert das Material, aus dem das abstrahierende Denkvermögen seine Begriffe erarbeitet.[336]) Dann aber kommt die große Zäsur, der Trennungsstrich, an dem Isaak seinem Gedanken des stufenmäßigen, organischen Aufbaues im Erkenntnisprozeß untreu wird: Intellekt und Intelligenz gewinnen ihre Inhalte nicht an den Ergebnissen der Denkarbeit,[337]) sondern umgekehrt: ihr Weg verlangt geradezu Abkehr von dem „niederen Erkennen"; alle Außenwelts-Erkenntnis sollen wir abtun und uns ohne Vorbehalt der Innenschau, der Intuition, hingeben; unser Herz muß dazu ganz ungetrübt und durchsichtig sein, rein von allem Fehl, gesäubert aber auch von aller Sinneserfahrung,[338]) damit der Strahl des göttlichen Lichtes ungehemmt darin durchbrechen kann.[339])

Aus dem erwarteten Zu- und Füreinander der Erkenntniskräfte ist also nun ein Gegeneinander geworden. Die „niedere" Erkenntnis ist der „höheren" nicht dienlich, sondern hinderlich. Der alte augustinische Dualismus in der Noetik tritt kraß hervor.

[325]) S. col. 1702 C — D! Den allgemeinen Zusammenhang bildet eine Darlegung der Intelligenzerkenntnis und ihrer ethischen Voraussetzung.

[332]) S. Seite 13 ff. und Seite 18 ff

[333]) Im Sinne des Besitzes der göttlichen Weisheit.

[334]) S. col. 1702 A: „. . . Animae . . . quinque sunt ad sapientiam progressus: sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia." Vgl. col. 1880 A, wo dieselbe Stelle wörtlich wiederzufinden ist.

[335]) S. Seite 23.

[336]) S. Seite 28 f..

[337]) S. Seite 31.

[338]) S. col. 1701 B, C: „. . . ad ipsam (sc. veritatem) videndam . . cor . . . mundetur . . . a phantasiis quae per corporeos sensus imbibuntur, et intus in imaginatione versantur, et tanquam nubeculae interpositae claritate nobis solis occulunt, vel per ipsum solare corpus notius luminis fontem, ab ipso omnino remotae, nobis intercludunt, vel ad minus acumen obtundunt."

[339]) Vgl. auch S. 37.

Wozu dann aber überhaupt noch Sinneserkenntnis, wenn sie dem „höheren", also dem eigentlichen Erkennen nur im Wege steht? Auf die Frage wird man vergebens eine Antwort suchen, die auf das Wesentliche dieses Verhältnisses eingeht. Lediglich in dem mehr zufälligen und vergänglichen Zustand der Verderbtheit unserer Menschennatur und ihrer Kräfte wird eine Lösung gefunden; wegen des Sündenfalls ist unsere Kraft geschwächt und speziell unsere höheren Erkenntnisvermögen (Intellekt und Intelligenz) sind sozusagen mit Blindheit geschlagen[340]), sodaß wir in dem herrlichen Buch Gottes in unserer Seele nicht mehr lesen können. Nur das Buch, das Gottes Griffel in der äußeren Natur niedergelegt hat, bleibt uns entzifferbar. Auch die Umwelt trägt nämlich Spuren Gottes in sich; und wenngleich sie eine viel weniger vollkommene Manifestation des göttlichen Wesens ist als unsere Seele, so müssen wir uns eben doch damit begnügen und uns bemühen, in ihr — wenn auch nur unvollkommen und indirekt — das zu lesen, was in unserer Seele verborgen liegt: das göttliche Wort.[341]) Das also ist die abschwächende Milderung, die dem noetischen Dualismus auferlegt wird; nur theoretisch und prinzipiell bleibt unser Erkennen von zwei Quellen gespeist (Erfahrung und Gott), praktisch haben wir in unserem heutigen Zustand der einen Quelle fast ganz den Zugang versperrt; nur wenigen wird die göttliche Erleuchtung und Illumination zuteil, und auch diesen nur für kurze Augenblicke.[342]) Im allgemeinen werden wir nur mehr von der Quelle der Erfahrung gespeist und kennen in unserer irdischen Erkenntnis so nur den einen einheitlichen Zug von unten nach oben: von der Erfahrung hin zur Gotteserkenntnis.

Der prinzipiell unbestrittene Dualismus hat in der Isaak'schen Erkenntnislehre bezüglich der praktischen Auswirkung fast ganz seine Geltung verloren.

Das Verhalten der Erkenntnisvermögen zu dem Strebevermögen.

Außer der Erkenntnisfähigkeit (rationabilitas) besitzt die Seele noch zwei andere Fähigkeiten, die aber im Grunde nur eine sind: die concupiscibilitas und irascibilitas, d. i. die Fähigkeit, etwas anzustreben oder zu fliehen, zu lieben oder zu hassen: also kurz das Strebevermögen, in Isaaks Sprache: die Affekte (eingeteilt in Freude und Hoffnung, Schmerz und Furcht).[343])

Da die Seele mit den Affekten ebenso wie mit ihrer Erkenntnisfähigkeit real identisch ist,[344]) besteht zwischen den bei-

---

[340]) S. Seite 34.

[341]) S. col. 1838 D: „Doctrina Dei foris in creatura; imago Dei intus in anima." col. 1851 C: „Nobis liber, ubi angeli cernunt et legunt (sc. Verbum Dei) clausus est; et solum in exteriori legimus et discimus, quae in interiori continentur. Quod enim foris contigisse cernimus, intus dispositum fuisse cognoscimus." D: „In rebus foris addiscimus."

[342]) Vgl. S. 52.

[343]) S. Seite 18.

[344]) S. Seite 13 ff.

den Vermögensgruppen innigster Konnex und engste Zusammenarbeit. Sie lassen sich nicht voneinander trennen oder gegeneinander ausspielen:[345]) ohne Streben kein Erkennen und ohne Erkennen kein Streben![346])

Wenn manche Forscher[347]) bei Augustin und demzufolge bei den meisten mittelalterlichen Autoren eine überwiegend „intellektualistische"[348]) Tendenz, d. h. eine Bevorzugung der Erkenntnisfähigkeiten gegenüber dem Strebevermögen annehmen und diese Annahme besonders dadurch stützen, daß ja das höchste Ziel des Menschen — die Vereinigung mit Gott — in und mit dem Erkenntnisvermögen erreicht werde, so wird man Isaak v. Stella jedenfalls eine solche „intellektualistische" Tendenz nicht zuschreiben dürfen. Freilich widmet er den Erkenntniskräften den breitesten Raum seiner Seelenlehre und läßt die mystische Gott-Seele-Verbindung tatsächlich in einer Erkenntniskraft — der Intelligenz — stattfinden[349]). Aber so zweifellos auch die „intelligentia" oder der „spiritus oder mens rationalis" schematisch unter den Erkenntnisvermögen fungiert, in Wirklichkeit ist sie ebensosehr Strebe- wie Erkenntnisvermögen[350]); die höchste Kraft des menschlichen Geistes ist weder rein intellektiv, noch rein affektiv: sie vereinigt beide Elemente in harmonischer Weise; denn ihr Gegenstand, das göttliche Licht, das sie in sich aufnehmen soll, enthält ja auch beide Momente in sich; es erleuchtet zur Wahrheit u n d entflammt zugleich zum liebenden Erstreben[351]).

Erkennen und Lieben (Erstreben) treten in ein Verhältnis gegenseitiger Bedingtheit und Unterstützung, in dem keines der beiden irgendwelche Vormachtstellung inne hat. Intellekt und Affekt sind beide beteiligt bei der Teilnahme an Gott[352]). „In der (erkennenden) Schau wird man erleuchtet zu liebendem Erstreben, und in der Liebe entbrennt man zum Schauen, so daß beide sich gegenseitig unterstützen und einen Kreislauf unendlicher Glückseligkeit schließen . . .; wir werden (nämlich) deswegen würdig zu schauen und zu erkennen, weil wir lieben, und wir

---

[345]) Vgl. col. 1741 C: „Neque enim veritas asserenda est contra charitatem: aut charitas tenenda est contra veritatem."

[346]) S. col. 1836 C: „. . . virtus (d. h. Gott; s. Anm. 326!). . . . tantum ex veritate illuminans ad cognoscendum quantum ex charitate inflammans ad diligendum."

[347]) S. bes. Josef Bernhart. (Nr. 6, S. 51; 77.)

[348]) „Intellektualismus" hier nicht zu verwechseln mit einer gleichnamigen Theorie, welche sich neben „Sensismus" und „Emotionalismus" um die Lösung der Frage bemüht, in welcher Erlebnisart oder -sphäre das Erkennen vor sich gehe! (S. Nr. 21).

[349]) S. o. Vgl. auch col. 1795 B: „. . . solus spiritus rationalis . . . de ipso in ipso (sc. Deo) participare" . . . potest.!

[350]) S. col. 1774 D: „Mens rationalis . . . potest cognitionem **et** amorem . . ."

[351]) S. col. 1774 B: „Deificum lumen, quod ad veritatem illustrat, et ad charitatem inflammat . . ."

[352]) S. col. 1795 B: „. . . spiritus rationalis . . . de ipso in ispo (sc. Deo) participare per **rationem et affectionem** potest, et ad ipsum per haec duo fruendum ab ipso est creatus . . ."

entbrennen in sehnsüchtiger Liebe weil wir erkennen[353]).“ Nur insoweit und insofern werden wir von der Wahrheit zur Erkenntnis erleuchtet als uns die Liebe zum liebenden Erstreben entflammt[354]).

„Durch Wahrheit und Liebe kommen wir zur Tugend, d. h. zu Gott[355]). „Vernunft und Wille sind es gemeinsam, die uns (gewissermaßen als aufnehmende Gefäße) befähigen, an der Gottheit teilzuhaben“[356]).

Man kann also weder dem Intellekt noch dem Willen[357]) eine bevorzugte Rolle in unserer Seelentätigkeit zuschreiben.

Isaaks Lehre weist den einseitigen Intellektualismus[358]) ebenso wie überbetonten Voluntarismus[359]) mit gleich starker Bestimmtheit zurück.

Erkenntnistheoretische Fragen bei Isaak von Stella.

Die[360]) eigentlich erkenntnistheoretische Problematik ist im Mittelalter ebensowenig systematisch entfaltet wie in der Antike. Sie bildet noch kein eigenes abgesondertes Wissenschaftsgebiet mit eigener Fragestellung und Methode, sondern lebt in engster Verquickung zusammen mit der Metaphysik und besonders mit der Psychologie.

Die Psychologie beschäftigt sich ja auch mit dem Erkennen, aber nur mit der Erkenntnistatsächlichkeit und psychischen Beschaffenheit. Daß solche Tatsachenwissenschaft mit der eigentlichen Erkenntnistheorie nicht zu verwechseln ist, bleibt jedem selbstverständlich, der unter Erkenntnistheorie eben eine Theorie versteht, welche das (psychologisch aufgewiesene) Phä-

---

[353]) S. col. 1798 A.

[354]) S. Anm. 346.

[355]) S. col. 1840 D.

[356]) S. col. 1774 D: „Facta est enim (sc. mens rationalis) capax capabilis Divinitatis per **rationem et voluntatem,** „. . . tanquam per vasa quaedam . . .“

[357]) Wille ist nämlich bei Isaak gleichgesetzt mit Strebefähigkeit, (die bisher in unserer Darlegung immer als Partner des Erkenntnisvermögens aufgetreten war). S. col. 1774 D: „. . . per rationem et **voluntatem, id est** intelligendi et **amandi facultatem** . . .“

[358]) Vielleicht könnte jemand das leugnen und bei Isaak doch einen gewissen „Intellektualismus“ feststellen, indem er hier betreffs Isaak mit Recht dasselbe sagt, wie Jos. Bernhart über Thomas (Nr. 6, S. 154): „Die affektive Bewegursache der Beschauung ist die Liebe . . ., aber sie hat nur disponierende und fördernde Bedeutung; sie macht nicht das Wesen der Beschauung aus.“

Aber das ist ja von vornherein klar, daß die Liebe nicht das Wesen einer „Beschauung“ ausmachen kann, wohl aber macht sie mit das Wesen der Glückseligkeit aus (s. col. 1798 A!); und schließlich ist ja nur diese, nicht die Beschauung, das allerletzte Ziel, dem wir dienen und nach dem alle unsere Taten und Fähigkeiten ihre Rangordnung erhalten; die Beschauung ist für Isaak nur ein Teilziel; sie macht erst mit der Liebe zusammen das Höchste, die Glückseligkeit, aus.

[359]) Die Theorie, welche im Willen die höchste Seelenkraft sieht.

[360]) Die leitenden Gesichtspunkte im folgenden entstammen in erster Linie Nr. 21.

nomen des Erkennens zu erklären hat; jene fragt nach den subjektiven Merkmalen des Erkenntnisfaktums, diese forscht nach dem (erklärenden) Prinzip, nach der Reichweite, der Sicherheit des Erkennens usw. Allerdings wird man die Psychologie kaum ganz aus der Erkenntnislehre verbannen können; als „Psychologie des Erkennens" muß sie hier zumindest als praktischer Ausgangspunkt ihren Platz behaupten; denn eine Theorie zur Erklärung eines Phänomens wird man nicht versuchen können ohne Umschreibung und analysierende Betrachtung des Phänomens selbst; und das ist hier Aufgabe der Psychologie.

Eine in ähnlicher Weise unlöslich mit der Erkenntnislehre verbundene „Psychologie des Erkennens" bildeten auch die Fragen, die wir bisher an der Isaak'schen Lehre herausstellten. Wie bei der Interessenrichtung der Zeit und besonders auch bei dem Psychologen [361]) Isaak nicht anders zu erwarten war, machen sie den umfangreichsten Teil der behandelten Erkenntnislehre aus [362]).

Allerdings sind in diesem Abschnitt auch schon Fragen vorweggenommen, die sonst trotz ihres nicht rein noetischen Charakters gerne in der Erkenntnistheorie behandelt werden: vor allem solche Fragen, die unter „Verfahrensweisen" der einzelnen Erkenntniskräfte zur Sprache kamen, wie z. B. die Frage nach der „Erkenntnisquelle", nach dem Verhalten der Seele im Erkenntnisprozeß (aktiv, passiv, spontan oder rezeptiv?), Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit des Erkennens, Abstraktion, Illumination, Intuition usw.[363]). Es würde ein Zerrbild von der Isaak'schen Auffassung ergeben, wollte man all das aus der engen Verflochtenheit mit seiner Erkenntnispsychologie herauslösen und in eine Disziplin einreihen, die der damaligen Zeit noch völlig fremd ist. Es war schon tunlicher, die erwähnten Fragen in ihrem ursprünglichen psychologischen Zusammenhang zu belassen, zumal von einem rein erkenntnistheoretischen Charakter bei ihnen doch nicht die Rede sein kann.

Zudem darf man nicht übersehen und vergessen, daß bei Isaak und seiner Zeit die Psychologie in einem ganz anderen Verhältnis zur Erkenntnislehre steht als heute. Die „Psychologie des Erkennens" von heute und damals ist nicht dasselbe; Isaak sieht ihre Aufgabe nicht in einem phänomenologischen Aufweisen und Umschreiben des Erkennens — dessen Tatsächlichkeit und Beschaffenheit wird als allgemein bekannt und unumstritten anerkannt vorausgesetzt —, sondern mehr in einer psychologischen Erklärung dieses Vorganges; sie fragt nach den seelischen Kräften, die uns das Erkennen ermöglichen: wie viele solcher Kräfte angenommen werden müssen, wie ihr Verhalten ist, wie sie zum Wesen der Seele selbst stehen usw. Das alles sind Erwägungen, die mehr den Charakter einer Theorie als einer Tatsachenumschreibung und -analyse an sich tragen; sie kommen infolgedessen — wenngleich meist auf psychologischem

---

[361]) S. Seite 11.

[362]) Man vgl. ähnliche Darstellungen aus dem Gebiet der mittelalterlichen Erkenntnislehre, die sich ebenfalls hauptsächlich mit der Erkenntnispsychologie zu befassen haben. (S. z. B. Nr. 26, Nr. 27, usw.)

[363]) Fragen, die vielfach unter „Erlebnisweise des Erkennens", „Form des Erkenntnisverfahrens" u. „Erkenntnisgenese" behandelt werden.

Boden bleibend — der Erkenntnis t h e o r i e viel näher als unsere h e u t i g e „Erkenntnispsychologie!" Sie bilden nicht den praktischen Ausgangspunkt für eine selbständige Noetik, sondern vielmehr den allgemeinen Rahmen, das tragende System, in dem inmitten psychologischer Zusammenhänge auch noetische Fragen zur Sprache kommen; beide stehen gewissermaßen unter der gemeinsamen Ueberschrift „Erkenntnisgenese", welche einmal (und hauptsächlich) psychologische Bedeutung hat, die aber auch erkenntnistheoretisch (als Hervorgehen des Erkennens aus seinem Prinzip) verstanden werden kann. Die beiden Bedeutungen sind im Mittelalter nicht voneinander getrennt; der Hauptton liegt aber jedenfalls auf der psychologischen Seite.

Was überhaupt an erkenntnistheoretischen Anschauungen vorhanden ist, das ist in die psychologischen Fragekomplexe eingebettet und findet sich auch da fast nur unausgesprochen, mehr als stillschweigende Voraussetzung denn als vollbewußt und deutlich formulierte These; die Erkenntnistheorie Isaaks schlummert keimhaft angedeutet in seiner Erkenntnispsychologie.

Dementsprechend haben die folgenden Kapitel über Isaaks „erkenntnistheoretische Anschauungen" nicht das Recht, als seine direkt ausgesprochene systematische Lehre zu gelten; sie sind in der Hauptsache vielmehr aus den verschiedensten Zusammenhängen herausgelöst und zusammengestellt.

Daß sich dabei im Vergleich zu entsprechenden allgemeinzeitgenössischen Anschauungen kaum Unterschiede ergeben, wird uns nicht wundern, wenn wir bedenken, daß solche mehr unterbewußten Voraussetzungen ja naturgemäß nicht umstritten sein können; denn durch den Streit einer Kontroversdebatte würden sie sofort in das volle Licht des Bewußtseins treten und deutliche Formulierung annehmen.

Das Erkenntnisprinzip. Wahrheitsbegriff.

Das Erkenntnisprinzip, die Wahrheit, ist durchaus nach objektiven Gesichtspunkten bestimmt. Wie sollte es anders sein? Kants subjektiver Wahrheitsbegriff lag noch tief verborgen im Schoße der Zukunft; ihn zu entdecken, blieb einer Zeit vorbehalten, in der das Erkenntnissubjekt, der Mensch, Mittelpunkt des allgemeinen Interesses wurde.

Für Isaak war die Annahme, daß die Erkenntnis nicht vom Subjekt, sondern vom Erkenntnisgegenstand, vom Objekt wesentlich bestimmt werde, eine Selbstverständlichkeit. Das ist aus mancherlei Aeußerung leicht zu schließen, besonders aus seiner Lehre vom „status realis" und „status rationalis" [364]). Der „status rationalis", das Reich unserer Begriffe, steht zum „status realis", d. h. zu den außerhalb unseres Bewußtseins existierenden Dingen in engstem Abhängigkeitsverhältnis, und zwar so, daß es nicht nur kausal (in seinem Ursprung), sondern auch in seiner i n h a l t l i c h e n Bestimmung von diesen äußeren Gegenständen geformt wird, ihnen also Dasein u n d Sosein, Existenz und Beschaffenheit verdankt. Es kommen nämlich nicht die Erkenntnis-

[364]) S. Seite 28 ff.

gegensätnde von den Erkenntnisformen, sondern unsere Erkenntnisformen, die Begriffe kommen von den Gegenständen, den Objekten, werden an und in diesen gewonnen, stimmen mit ihnen überein. Das Objekt also ist die Richtschnur unseres Erkennens. Somit kann kein Zweifel sein, daß die Frage nach dem Prinzip des Erkennens hier stillschweigend im Sinne des Objektivismus gelöst ist. Die Wahrheit des Erkennens liegt darin, daß der Erkenntnisgegenstand wirklich erfaßt und aufgenommen wird.

Da aber der theozentrische Mensch hinter den Dingen immer die überragende Gestalt des Schöpfers sieht, ist für ihn viel mehr noch als der Gegenstand selbst Gott, der ihn schuf, Richtschnur der Wahrheit; ja er, der die äußere Schöpfung als unterste Stufe seiner Selbstoffenbarung ins Leben rief, er ist die Wahrheit. Alle andere Wahrheit ist nur Teilnahme an dieser Urwahrheit, gewonnen durch Aufnahme der Offenbarungen, die uns Gott in der äußeren Welt, in der Erleuchtung unseres Geistes und in Christi Person zuteil werden läßt. Wie das ganze Erkenntnissystem, so findet auch der Wahrheitsbegriff so seine letzte Verankerung in Gott, dem Allbeherrschenden. Daß er dabei ontologische Bedeutung annehmen muß, ist bei Behandlung der Illuminationstheorie schon ausführlich gezeigt [365]).

Die Reichweite des Erkennens.

Wenn nun die Gegenstände es sind, welche unsere Erkenntnis bestimmen, welche Gegenstände können unsere Erkenntnis formen? Schlechthin alle? Oder gibt es Ausnahmen, Einschränkungen?

Gegenstand des Erkennens im eigentlichen Sinne ist nur ein Sachverhalt. Ob ein Sachverhalt erreichbar ist, das richtet sich danach, ob sein Träger, der Sachverhaltsträger (oder das -subjekt) — in der allgemeinen Gegenstandslehre [366]) Sachverhalts„objekt" genannt — uns zugänglich ist.

Isaak zweifelt keinen Augenblick, daß uns prinzipiell alle Sachverhaltsobjekte zugänglich sind: die „wirklichen" (zeitgebundenen) sowohl wie die „unwirklichen" (zeitirrelevanten, z. B. die mathematischen), die „wirklichen", ob sie nur im Bewußtsein (intramental) oder auch außerhalb des Bewußtseins (extramental) als reale Dinge existieren, und die realen Dinge hinwiederum, ob sie sinnlich wahrnehmbar oder übersinnlich sind; alle liegen sie prinzipiell (d. h. für die ungeschwächte und „unverderbte" Menschennatur) im Bereich der Erkenntniskraft. Ja die Einteilung der Erkenntnisobjekte fällt geradezu mit der Klassifizierung der Gegenstandsobjekte zusammen. Wie die Gegenstände sich in fünf Stufen oder Klassen bis zur höchsten Spitze, zum Urgrund alles Seins, hinauftürmen, so durchläuft unser Erkennen diese selben fünf Seinsgebiete bis zu seinem letzten Quell. „Sein" und „Erkenntnisobjekt sein" ist identisch; denn alles Sein ist Teilhaben am höchsten Sein, das wesenhaft Licht ist [367]); und was

[365]) S. Seite 47 f.

[366]) Auch „formale Ontologie" genannt; Terminologie u. a. sind z. T. aus Nr. 21 entnommen.

[367]) S. Seite 38.

heißt „Licht sein" anders als Erleuchten und „Erkenntnisobjekt sein"! Theologisch gewandt: Alles Sein ist dazu da, Offenbarung zu sein, Zeugnis zu geben von seinem Schöpfer. Wie könnte es Offenbarung sein, wenn es uns prinzipiell unerkennbar wäre?!

Anders aber als mit der prinzipiellen Erkennbarkeit steht es um die praktische Erkenntnismöglichkeit, nachdem sich der Mensch im Paradies mit Gott entzweite und so auch in sich uneins wurde. Abgesehen von erleuchteten Augenblicken, hat er die Fähigkeit verloren, die Seele in sich zu schauen, da er ja nicht mehr in sich eins und einheitlich, sondern durch zwiespältige Kluft auseinandergerissen ist. Mit dieser Gabe der Selbsterkenntnis verlor die Seele auch die Möglichkeit, in sich die übrigen reinen Geister und vor allem Gott zu schauen [368]). Alles andere aber — also all das, was wir heute gemeinhin als Erkenntnisobjekt auffassen — ist ihr geblieben. Sowohl die bewußtseinsinneren Gegebenheiten wie auch die außerhalb des Bewußtseins existierenden realen Dinge sind uns erreichbar. Hier gibt es für die praktische Erkenntnisfähigkeit keine unüberwindlichen Schranken mehr, auch nicht etwa die zwischen Dasein und eigentlichem Sosein, dem „Sosein an sich" der erkannten realen Dinge: es wird kein Unterschied statuiert zwischen einem „Sosein an sich" und einem „Sosein für uns", von denen das erste uns prinzipiell verschlossen wäre [369]); die Erkenntnis beschränkt sich nicht auf ein Wissen um das Dasein der erkannten Dinge, sondern erstreckt sich weiter auf das wirkliche Sosein, auf ein Wissen um die objektive Beschaffenheit des als existierend erkannten Wesens.

Ohne diese Auffassung als stillschweigende Voraussetzung wäre nämlich z. B. der ganze Abstraktionsvorgang, wie ihn Isaak lehrt, unmöglich; besteht seine Aufgabe doch gerade darin, aus den Dingen den tatsächlich innewohnenden Wesenskern herauszulösen, nicht etwa einen subjektiv bedingten und fingierten Merkmalskomplex zusammenzustellen. Daraus erhellt, daß wir sehr wohl auch um die objektive Beschaffenheit, nicht nur um das Dasein der Erkenntnisobjekte wissen; ja selbst hier bleibt unser Erkennen noch nicht stehen, es dringt über die äußeren Merkmale hinaus vor bis zu dem in ihnen verborgenen tieferen Wesenskern, der hinter dem Wechsel der äußeren Merkmale unverändert derselbe bleibt.

Wie die Frage nach dem Erkenntnisprinzip also im Sinne des Objektivismus beantwortet wurde, so wird hier die Frage nach der Reichweite im Sinne des noetischen Realismus [370]) gelöst, d. h. es wird die These vertreten, daß neben den bewußtseinsinnerlichen Objekten auch äußere reale Dinge (also bewußtseinstranszendente Objekte) unserem Erkennen zugänglich sind.

---

[368]) S. Seite 34 und 37.

[369]) Standpunkt des Phänomenalismus; eine ähnliche Lehre vertritt Eriugena. (S. Seite 116 von Nr. 27.)

[370]) Dieser steht natürlich auch hier in engster Verbindung mit dem als selbstverständlich geltenden „metaphysischen Realismus".

Die Sicherheit des Erkennens. („Certitudo cognitionis").

Die „Erkenntnissicherheit" ist eng verbunden mit der Frage der „Erkenntnisgewißheit" und Evidenz; eine gegenseitige Abgrenzung dieser Begriffe ist unbedingt notwendig, bietet aber manche Schwierigkeit, da der Sprachgebrauch hier bisher noch keine allgemein anerkannten und angewandten Wortbedeutungen festgelegt hat; z. B. werden Sicherheit und Gewißheit des Erkennens oft gleichbedeutend gebraucht. Aber man wird kaum fehlgehen, wenn man dem Ausdruck „Sicherheit" eine mehr objektive und der „Gewißheit" eine mehr subjektive Färbung beilegt. Damit soll aber dem Begriff der Erkenntnissicherheit nicht jedes subjektive Element abgesprochen werden. Wenn man ihn nämlich rein objektiv faßt als objektives Gegründetsein, als Fundierung am Objekt, was unterscheidet ihn dann von der „Wahrheit des Erkennens", welche doch auch in einem Gegründetsein am Objekt bestehen soll?

Dementgegen möchten wir — wenigstens hier bezüglich der Isaak'schen Erkenntnislehre — die Erkenntnissicherheit auffassen als ein (tatsächliches, echtes) W i s s e n um die Wahrheit der Erkenntnis[371]) im Gegensatz zur Gewißheit als einem v e r m e i n t l i c h e n[372]) Wissen um eine Erkenntniswahrheit.

Damit scheint der Isaak'sche Begriff des „certe cognoscere", wie er im folgenden Gegenstand der Darstellung ist, am besten getroffen[373]); jedenfalls entspricht es ganz dem Charakter der Abhandlung „De anima"[374]), wenn er als „Wissen um die Wahrheit des Erkennens" neben dem erkenntnistheoretischen Moment des Wahrheitsbegriffes durch Einschaltung des „Wissens", welches ja in der Seele statthat, eine psychologische Seite erhält. Erkenntniskritik und Psychologie teilen sich in die Arbeit. Dem mittelalterlichen Autor überwiegt natürlich die psychologische Seite der Fragestellung; es wird weniger gefragt nach der Sicherheit des Erkennens als vielmehr nach dem sicheren Erkennen; d. h. es wird nicht geforscht, worin die Sicherheit bestehe, woran man sie erkenne, was z. B. Erkenntniskriterium sei usw., sondern einfachhin, wo sie vorliege; man fragt nicht nach d e m G r u n d e der Erkenntnissicherheit, sondern nur nach der Tatsächlichkeit des sicheren Erkennens. Bezeichnenderweise ist auch die Lösung der Frage psychologischer Natur; ob eine sichere Erkenntnis vorliege oder nicht, das entscheidet sich nach dem Grad der Vor-

---

[371]) Dieser Begriff „Wissen um die Wahrheit einer Erkenntnis" fällt zwar sozusagen zusammen mit der „objektiven Evidenz"; aber wir haben für die Isaak'sche Erkenntnislehre trotzdem den Ausdruck „Sicherheit" vorgezogen, weil er nach dem geläufigen Sprachgebrauch mehr der Isaak'schen „certitudo" entspricht.

[372]) Wobei nichts darüber ausgemacht sein soll, ob diese Meinung wahr oder falsch sei.

[373]) Daß nämlich bei Isaak die „certitudo" auch eine stark subjektive Bedeutung hat, ist nicht zu leugnen: in col. 1875 C verschmilzt sie geradezu mit der subjektiven „Deutlichkeit" zu einem Begriff. („clarius et certius videre . . .").

[374]) Das Problem der Erkenntnissicherheit ist hauptsächlich in „De anima" behandelt.

nehmheit des entsprechenden erkennenden Vermögens. Dabei steht die Sicherheit der einzelnen Erkenntnisvermögen in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer Reichweite. Nahm diese von unten nach oben, von der Wahrnehmung hinauf zur Intelligenzerkenntnis dauernd ab[375]), so nimmt der Grad der Sicherheit in derselben Reihenfolge dauernd zu. Am unsichersten ist die Sinneserkenntnis, sicherer wird schon das Vernunfterkennen, am klarsten[376]) aber ist die Gotteserkenntnis, „eine These die auf Augustin zurück- und auf Deskartes vorverweist"[377]). Damit ist aber nur etwas gesagt über das Verhältnis der Sicherheitsgrade untereinander, nichts aber über die absolute Sicherheit. Wenn auch z. B. die Gotteserkenntnis[378]) die klar s t e und gewisses s t e ist, so ist damit nicht gesagt, daß sie (völlig) klar und gewiß ist. Isaak's Formulierung ist sehr vorsichtig gewählt[379]): „Ich muß gestehen, sagt er, daß ich die Wesenheit von Körper, Seele und Gott nicht kenne und daß ich weniger Einsicht habe über das Wesen des Körpers als über die Seele und weniger über das Wesen der Seele als betreffs der Wesenheit Gottes." In der Finsternis des Körperlichen sehen wir nur dunkel und ungwiß; „je höher man aber über diesen Rauch und Nebel emporsteigt, umso klarer sieht man; daher kann man folgerichtig die Seele um so viel deutlicher und s i c h e r e r sehen, als der „Intellekt den äußeren Sinn an Stellung und reiner Klarheit übertrifft, und Gott selbst noch besser als die Seele, insofern die Intelligenz über dem Intellekt steht"[380]). „Wie nämlich die Sonne bei ihrem Aufstieg aus der Unterwelt („subterranea") ihre Kraft in Nebel- und Sumpfdünsten verliert und mehr rot ist als leuchtet, wie sie dann aber aus dumpfen Nebeln in die Freiheit des reinen Aethers emporsteigt und an Leuchtkraft zunimmt, so erhebt sich die Seele aus dem bloßen Beleben des Fleisches empor zur Sinneswahrnehmung wird mit Vorstellungsbildern (überhäuft und) ermattet, um dann in die Klarheit der ratio emporzufliegen und hervorzuleuchten. Die ratio vollends überwindet der Intellekt; . . . er ist der Dauerhaftigkeit des Firmamentes an die Seite zu stellen. Aber der feuerstrahlenden Sonne selbst, dem Schärfsten und Feinsten (in dieser äußeren Welt), ist nur die Intelligenz zu vergleichen"[381]). Sie ist die schärfste und subtilste Waffe des Erkenntnisvermögens; ihr ist die größte Sicherheit zuzuerkennen, und deswegen übt sie auch ihr Richteramt[382]) aus über alle andere Erkenntnis, der man nie ein solches Maß von Vertrauen entgegenbringen kann.

Der Grund, weshalb gerade Intellekt und Intelligenz uns die sichersten Erkenntnisresultate liefern, ist nicht ausdrücklich

---

[375]) S. Seite 60 f..

[376]) Im Sinne von „am sichersten".

[377]) S. Nr. 34. Seite 258.

[378]) Gemeint ist die Erkenntnis bezüglich seines **Soseins.** Sein Dasein kann auch vernunftmäßig (durch die ratio) erschlossen werden. (S. S. 35, Anm. 211!)

[379]) S. col. 1875 C.

[380]) S. col. 1875 C—D.

[381]) S. col. 1884 D—85 B.

[382]) S. Seite 42.

dargelegt; er ist wohl in der Unmittelbarkeit ihres Erkenntnisverfahrens zu suchen [383]). Das mittelbare Erkennen hat so viel mögliche Fehlerquellen und -gefahren, als es Zwischenglieder braucht. Wo aber sollte eine Fehlerquelle sein bei den Erkenntnissen, welche die Seele durch ihren Gottebenbildlichkeitscharakter und durch die Illumination in sich selbst trägt und durch Intuition ins Bewußtsein erhebt? Daß unserem Autor tatsächlich dieser Gedanke vorgeschwebt hat, ist schon aus geschichtlichen Gründen sehr naheliegend anzunehmen. Bei seinem Vorbild Augustin, wo er den Pessimismus gegenüber aller Sinneserfahrung vorfand [384]), konnte er ebenso dieses Zurückgreifen auf die unerschütterlichen Wahrheiten des Selbstbewußtseins eingehend studieren [385]).

Allerdings nimmt sich diese Lehre bei Isaak wesentlich anders aus als bei Augustin, insofern er die praktische Möglichkeit eines Selbstbegreifens der Seele nahezu völlig ausschließt [386]). Dadurch ergibt sich für ihn das merkwürdige Resultat, daß die uns am allerwenigsten zugängliche Erkenntnis die sicherste ist.

---

[383]) S. Seite 33 und 48 ff.
[384]) S. Nr. 22, Seite 36 ff.
[385]) S. Nr. 22, Seite 79 ff.
[386]) S. Seite 34 und 60. Aehnlich lehrten Isidor von Sevilla (s. Nr. 26, Seite 60!), Hrabanus Maurus (Nr. 26, S. 67!) u. a.

Die Stellung der Noetik in Isaak's Lehrsystem.

In dem heutigen Wissenschaftssystem ist der Erkenntnislehre die Rolle einer fundamentalen Grundlegung alles Wissens und aller Wissenschaft zugewiesen. Sie hat zunächst die Möglichkeit des Erkennens zu prüfen und damit die gefestigte Grundlage zu schaffen, auf der das Gebäude der Wissenschaften allein sinnvoll aufgebaut werden kann.

In einer Zeit aber, wo der Erkenntnislehre noch kein eigenes, abgesondertes Gebiet zugeteilt ist, kann natürlich auch von einer klaren Umgrenzung ihrer Aufgaben noch nicht die Rede sein. Sie sind höchstens dunkel empfunden und durch stillschweigende, unreflektierte Voraussetzungen gelöst. Welche Stellung dabei die erkenntnistheoretischen Anschauungen zu den verschiedenen Disziplinen einnehmen, haben die Darlegungen schon im einzelnen ausgeführt.

Besonders betont wurde die enge Verbundenheit und Verquickung mit der Psychologie [387]). Auch hinsichtlich der Ethik wurde eine enge Zusammengehörigkeit festgestellt wegen des Gedankens, daß alles echte Erkennnen als eine sittliche Tat zu werten sei und daß es als solche auch sittlicher Vorbedingungen und Nachwirkungen nicht entbehren könne [388]). Selbst theologische Erörterungen fehlten nicht in noetischen Zusammenhängen [389]); ja es fand sich, daß Theologie und Mystik die letzte Krönung des ganzen Erkenntnissystems bildeten [390]).

Also steht über allem Wissen der Glaube? Nein, das will die Theologie des Erkennens nicht besagen. Zwar ist die Rationalisierung des Glaubensgutes, wie sie von manchen Zeitgenossen angestrebt wurde, eindeutig abgelehnt. „Super rationem fides!" [391]) Der Glaube geht über das b e g r i f f l i c h e Erkennen! Aber noch erhabener ist die beseligende Schau. „Super fidem visio!" [391]) Und insofern diese eine Funktion unseres Erkennens, nämlich der Intelligenz [392]), ist, erhebt sich die Erkenntnis über den Glauben. Das Endziel ist nicht ein Für-wahr-halten, sondern ein Als-wahr-einsehen. Ueber das Wissen um das „Daß" der Offenbarungsgegebenheiten wird uns letztlich ein Einsehen, eine Einschau in das „Wie", in ihre innere Begründung, zuteil. So erfüllt sich auch bei unserem Autor Anselms Parole „Fides quaerens intellectum" [393]) oder „Credo, ut intelligam".

---

[387]) S. Seite 56 ff.

[388]) S. Seite 52 f. und 54 ff., bes. 55.

[389]) S. Seite 11 und Anm. 63; besonders aber Seite 46 ff.

[390]) S. Seite 50 ff.

[391]) S. col. 1895 B: „Sicut enim super animalem sesum ratio, et super rationem fides; ita super fidem visio."

[392]) S. Seite 33 ff.

[393]) Es ist zu beachten, daß es nicht etwa heißt: „. . . quaerens **rationem**"!

Die Grundzüge der Isaak'schen Lehre und ihre geschichtlichen Quellen.

Die grundsätzliche Tendenz unseres Autors noch klarer herauszuarbeiten, als dies in der bloßen Darstellung seiner Lehre schon geschehen konnte, wird am besten gelingen, wenn man erforscht, welche Vorbilder er hauptsächlich für seine Philosophie gewählt hat, wie er seine Quellen verwertet, welche Geltung er ihnen beimißt usw.

Allerdings ist die Lösung dieser Frage nicht leicht. Ausdrückliche Zitate sind sehr wenig zu finden, und auch diese wenigen haben meist nur ausschmückende Bedeutung [394]) (z. B. Vergils Aeneide, Horazens Episteln, Ovids Metamorphosen, Terenz' Eunuchus); der inhaltliche Zusammenhang fehlt fast ganz oder ist nur durch weitläufige allegorische Ausdeutungen hergestellt. Bessere Fingerzeige bieten schon einige Zitate aus Boethius' „Consolatio philosophiae" und wenige kleine inhaltliche Wiedergaben [395]) aus Gregor dem Großen, Ambrosius, Hieronymus, Augustin und Plato, angedeutet mit der formelhaften Wendung „sicut ait beatus Augustinus" usw. Damit ist aber schon alles erschöpft, was Isaak uns selbst an Handhaben bietet; alles übrige bleibt der Arbeit des vergleichenden Forschens überlassen.

Die erste Frage, die man bezüglich eines mittelalterlichen Philosophen zu stellen gewöhnt ist, heißt: „Ist er Aristoteliker oder Platoniker?" Auch Isaak von Stella wird am besten charakterisiert durch seine besondere Stellung zu diesen beiden Sonnen der Philosophie.

Plato ist ihm der „magnus ille gentium theologus, tantus philosophus"; [396]) er genießt größte Hochachtung, und eine irrige Lehre wird ihm nicht leicht zugetraut; seine Autorität wird gerne in Anspruch genommen, Widersprüche werden möglichst vermieden oder stillschweigend unterschlagen bezw. als nur scheinbar hingestellt. Die Benennung der drei „Seelenteile" (rationabilitas, irascibilitas, concupiscibilitas) [397]) geht wohl zweifellos letzten Endes auf Platons „λογιστικόν-θυμοειδές-ἐπιθυμητικόν" zurück. Die Grundzüge der Illuminationslehre liegen ebenfalls — wenngleich nur indirekt durch Vermittelung von Plotin und Augustin — bei Plato [398]). Allerdings hat der große griechische Philosoph unserem Autor anscheinend nicht im eigentlichen Text vorgelegen;[398a])

---

[394]) Anscheinend ein allgemeines Zeitübel, schon von Robert von Melun gerügt. (S. Nr. 14, S. 327 ff.!)

[395]) in indirekter Rede und ohne Quellenangabe!

[396]) S. col. 1769 C—D.

[397]) S. Seite 18.

[398]) Vgl. auch S. 38, Anm. 237.

[398a]) Dem frühen Mittelalter war ja überhaupt von Plato selbst sehr wenig bekannt: außer einem von Chalcidius überlieferten Fragment kannte

nirgends finden wir nämlich direkte Zitate oder irgendwelche Quellenangabe. Vermittler waren hauptsächlich der Neuplatonismus und besonders Augustin.

Starke Verbindungsfäden sind zu Plotin gezogen; seine hohe Wertung der Einheit [399]), seine metaphysische Lichtauffassung [400]) finden begeisterten Widerhall; manches Element seiner Emanationsidee findet sich in Isaaks Stufenordnung des Kosmos [401]) wieder. Eine weitere Quelle neuplatonischen Gedankengutes strömte über Eriugena aus Pseudo-Dionysius herzu. Dessen negative, apophatische Theologie muß sich zwar eine weitgehende Einschränkung gefallen lassen [402]); aber im übrigen scheint Dionysens Anhänger Eriugena ziemlichen Einfluß auf den Zisterzienserabt gehabt zu haben [403]): Auffassung der Seelenkräfte als mit der Seele „connatural" [404]), der äußerliche Formbegriff und besonders die Unterscheidung von „forma essentialis oder substantialis" und „forma qualitativa" [405]), f ü n f Klassen von Seiendem [406]) usw.

Der hauptsächliche Uebermittler neuplatonischer Ideen aber bleibt Augustin. Wie er gemeinhin unserem gelehrten Mystiker und Psychologen d a s Vorbild ist, so ist auch seine Fassung und Umarbeitung des Platonismus und Neuplatonismus für ihn maßgebend. Die Statik der platonischen Ideenwelt bekommt eine Wendung zur inneren Dynamik: aus dem bloßen ruhenden Objekt unseres Schauens wird ein innerlich formendes Vorbild [407]); aus dem objektiven wird der absolute Geist und darüber hinaus (gegen den neuplatonischen Pantheismus [408]) der persönliche Gott; dabei ist es weniger der Gedanke der „causa prima", der an diesem Gottesbild ausgemalt wird, viel mehr Beachtung findet in der mehr glücksdurstigen als objektiven Zeit Augustins der sehnsüchtig erstrebte Gegenstand unseres Liebens und Erkennens. Der wertenden Stellungnahme ist eine starke Betonung gegeben vor dem Geist des kühlen Erforschens. Der Gegenstand der Erkenntnis und Liebe ist zugleich ihr höchster und unmittelbarer Quell; unsere Seele wird von ihm zugleich zum Erkennen erleuchtet und zur Liebe entflammt (Illuminations- oder Irradationstheorie! [409])) und in gewisser Hinsicht prädestiniert [410]).

---

man nur noch Teile des „Timaios" in der Uebersetzung von Cicero. Dazu wurden im 12. Jahrhundert durch die Uebertragung des Henricus Aristippus die Schriften „Menon" und „Phaidon" den Lateinern zugänglich. (Nr. 34, S. 148 f.)

[399]) S. Seite 12.
[400]) S. Seite 38. Anm. 237.
[401]) S. Seite 8 u. a..
[402]) S. Seite 37.
[403]) Vgl. Nr. 34 S. 176.
[404]) S. Seite 13.
[405]) S. Nr. 27 Seite 19—20.
[406]) S. Nr. 27 Seite 93 ff.
[407]) Vgl. Nr. 16 Seite 17.
[408]) S. Seite 39, Anm. 250.
[409]) S. Seite 38 und 41.
[410]) S. col. 1810 A! Isaaks Gnadenlehre geht ganz in den Bahnen der augustinischen Prädestinationstheologie.

Augustin ist weiter das Vorbild, wenn der Trichotomismus Platons verworfen [411]) und die Einfachheit und Geistigkeit der Seele verteidigt wird, wenn ferner die Seele ganz im ganzen Körper gegenwärtig gedacht ist [412]) und als unmittelbarer Träger der Sinneswahrnehmung auftritt [413]). Die Anregung zur Medienlehre und zu der eigentümlichen Auffassung von einem körperlichen „Spiritus" [414]) kam ebenfalls von dem Kirchenvater; auch seine Ansicht, daß die Sinnestätigkeit dem wahren, intellektualen Erkennen hinderlich sei [415]), lebt in Isaak fort. Die Kerkertheorie erleidet allerdings die Einschränkung, daß die Seele nur in d i e s e m Körper („in tali corpore": gemeint ist anscheinend der Leib, der unter dem Gesetz der Erbsünde steht) fremd und bedrückt sei; wesensmäßig bestehe kein unversöhnlicher Gegensatz zwischen Leib und Seele, wenngleich sie nie zu einer Substanz verschmelzen.

Zu dieser aristotelischen Auffassung konnte es kaum kommen, weil Chalcidius den Formbegriff zu sehr veräußerlicht und zum Accidens herabgewürdigt hatte [416]). Was Isaak überhaupt von Aristoteles kennt, scheint ihm hauptsächlich von Boethius überliefert zu sein. Der Verfasser der „Consolatio philosophiae" genießt ja allgemein im Mittelalter größtes Ansehen; u. a. scheint seine Einteilung der Erkenntniskräfte in „sensus — imaginatio — ratio — intelligentia" [417]) auf unseren Autor bestimmenden Einfluß gehabt zu haben, nur daß dieser die damals vielfach gleichbedeutend gebrauchten Ausdrücke „intellectus" und „intelligentia" voneinander trennt, um so innerhalb der Erkenntnisvermögen die Fünfzahl zu erreichen, welche den fünf Gegenstandsklassen korrespondiert. Die Isaak'sche Auffassung der „intelligentia" erinnert manchmal wörtlich an Boethius [418]).

Eingehende Kenntnis von Aristoteles verrät Isaak nur bezüglich der „Kategorien" [419]). Immerhin genügt diese Bekanntschaft, um ihn in manchen Dingen zum Aristoteliker zu machen. In der Universalienlehre vertritt er einen gemäßigten Realismus und (in Verbindung damit) in der Noetik die Theorie einer intuitiven Abstraktion. Der Name „Aristoteles" ist allerdings nirgendwo genannt. Nur in „De anima" findet sich eine rätselvolle Stelle, wo unter der einfachen Bezeichnung „philosophus" möglicherweise der Stagirite gemeint ist: „Habet itaque anima unde investiget et cognoscat. Ad totalis enim sapientiae similitudinem facta, omnium in se similitudinem gerit. Unde et a p h i l o s o p h o definita est o m n i u m s i m i l i t u d o. Sensu i g i t u r corpora . . . investigat et cognoscit; imaginatione corporum di-

411) S. Seite 11.
412) S. Seite 17.
413) S. Seite 21—22.
414) S. Seite 25, Anm. 145.
415) Vgl. Nr. 22 S. 37.
416) S. Seite 29, bes. Anm. 172.
417) S. Consol. philos. V, 4. Migne tom. 63 col. 849 A B und 850 A B.
418) „Intelligentia . . . supergressa . . . unversitatis ambitum, ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur, in quo illud maxime considerandum est . . . . . intelligentia quasi desuper spectans . . ., quae subsunt etiam cuncta dijudicat . . ." (Consol. philos. V, 4).
419) In col. 1775 C ist von „novem prädicamenta" die Rede.

mensiones . . . Habens itaque in se anima vires, quibus investiget omnia et per eas existens omnibus similis . . ."[420])

Wer ist nun dieser „philosophus"? Im näheren und weiteren Zusammenhang der Stelle ist kein Name genannt, mit dem er in Verbindung zu bringen wäre. „Der Philosoph" als allgemeiner Typ der philosophischen Wissenschafts-Disziplin[421]) (etwa im Unterschied von dem Theologen) kann ebenfalls kaum gemeint sein, da es dem damaligen Sprachgebrauch nach in diesem Falle „a philosophis" heißen müßte. Es kann sich nur um einen der hervorragendsten Denker handeln, den Isaak eben als den Philosophen schlechthin anredet; (von „einem Philosophen" ist nämlich auch nicht zu übersetzen, weil dann der Text „a philosopho quodam" lauten würde.)

Es wäre sehr aufschlußreich, zu wissen, wen nun Isaak mit dem Ehrentitel „des Philosophen" belegt. Letztlich kommen wohl nur Plato und Aristoteles in Frage. — Augustin scheidet aus: er wird im M. A. nie „philosophus", sondern nur „doctor" genannt[422]). — A. Schneider möchte das Lob auf Plato bezogen wissen[423]), während Siebeck eher Aristoteles als Gegenstand der Auszeichnung anzusehen scheint.[424]) Die Entscheidung der Frage ist sehr schwierig; auf der einen Seite wird Plato noch ziemlich allgemein als der größte Philosoph angesehen[425]) — Isaak selbst nennt ihn ja „tantus philosophus" —, auf der anderen Seite geht die Tendenz vielerseits schon leise zu Aristoteles hin; vor allem aber ist die Auffassung der „anima" als „similitudo omnium" in ihrem Ursprung tatsächlich auf Aristoteles zurückzuführen; zwar kann man diese These nicht als völlig unplatonisch ansehen,[426]) aber eine besondere Formulierung und Definition in dieser Richtung — von der doch die Rede ist („definita est anima") — ist bei Plato schwerlich zu finden, wohl dagegen bei Aristoteles; in „De anima" spricht er wiederholt die Ansicht aus, daß die Seele wegen ihrer Aehnlichkeit mit den erkannten Objekten gewissermaßen („πώς") alles sei.[427]) Das „πώς" im aristotelischen Text konnte

---

[420]) S. col. 1886 A.

[421]) Darauf zielt wohl Werners Uebersetzung „von Weltweisen" (s. Nr. 35 S. 96!)

[422]) S. Nr. 14, 2. (spezieller) Teil, II. Kap. (Abälard) § 2 (a).

[423]) S. Nr. 25 S. 3 f.

[424]) S. Nr. 31 S. 417: „Der **aristotelische** Satz, die Seele sei gewissermaßen alles, findet die Auslegung, sie sei . . ."

[425]) Vgl. Nr. 25 S. 3 f. u. Nr. 4 S. 9.

[426]) Plato läßt die Seele vermittels **latenter Ideeneindrücke der Möglichkeit nach** alles sein. (S. Nr. 12 Seite 82!)

[427]) S. „De anima", Γ, 7; 431 b 421: „. . . εἴπωμεν πάλιν ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν· πάντα γὰρ ἢ αἰσθητὰ ἢ νοητά· ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά."

Nach Aristoteles' Selbstzeugnis in De an. A, 2; 405 b 15 ff. ist diese Lehre angeregt durch die Atomisten, welche „sagen, daß das Aehnliche durch Aehnliches erkannt werde. Da aber die Seele alles erkennt, lassen sie sie aus allen Elementen („ἀρχῶν") zusammengesetzt sein. Je nachdem sie nun ein oder mehrere Elemente als Weltgrund ansehen, das Feuer oder die Luft, feindliche oder versöhnliche, das Warme oder anderes . . ., da-

sich leicht in das Isaak'sche „similitudo" umwandeln; vor allem aber — und das ist das Entscheidende — ist die Begründung der anima-similitudo-Lehre bei Aristoteles und bei Isaak genau dieselbe: sie liegt beide Male in der Aehnlichkeit der Seele mit ihren Erkenntnisobjekten. Damit ist nahegelegt, daß die Lehre, welche dem „philosophus" zugeschrieben wird, letztlich auf Aristoteles zurückgeht. Das legt die Vermutung sehr nahe, daß Aristoteles für Isaak der Philosoph schlechthin ist. Dafür spricht neben den angeführten sachlichen Argumenten auch die geschichtliche Tatsache, daß fast gleichzeitig mit unserem Autor Johann von Salisbury über Aristoteles schreibt: „Er hat sich den allen Philosophen gemeinsamen Namen in einem überragenden Maße zu eigen gemacht; denn er wird in einem besonderen Wortsinn („autonomatice"), d. h. hervorragend philosophus genannt." [428])

Trotzdem können wir mit unbedingter Sicherheit nicht behaupten, daß Isaak mit dem „philosophus" Aristoteles gemeint hat. Wie dem aber auch sei, sachlich ist der große Schüler Platons neben seinem Lehrer von großer Bedeutung für unseren monastischen Philosophen; er ergänzt ihm die hochfliegende, religiöse Spekulation und Schau durch den kühlen Geist der Naturphilosophie, der auch dem Kleinen und Erdverhafteten aufmerksame Beobachtung schenkt. Der Rationalismus sucht Verbindung mit dem Empirismus. Im Geiste beider aber bleibt der Erkenntnis des Allgemeinen und Wesentlichen die Vormachtstellung erhalten.

War schon bezüglich der älteren, der „klassischen" Quellen unser Autor sehr schweigsam, so ist hinsichtlich seiner Zeitgenossen überhaupt kein Zitat, keine Namensnennung zu finden. Nur sein Ordensbruder „sanctus [429]) Bernhardus" wird einmal in begeisterten Worten erwähnt.[430]) Seine Mystik findet freudige Aufnahme, und mit ihr wird ein reges Interesse wach für alle Dinge der Psychologie; Augustin, der große Psychologe wird eifrig studiert, mit ihm die anderen Väter (Hieronymus, Gregor, Ambrosius u. a.). Die Gefolgschaftstreue zu Bernhard, dem Begründer der mittelalterlichen Mystik, hindert Isaak aber nicht, auch dem Dialektiker Abälard vieles zu entnehmen;[431]) die Ablehnung des platonischen Realismus in der Universalienfrage wird er z. B. wohl hier vorgefunden haben; besonders in formaler

---

nach lassen sie auch die Seele aus einem oder mehreren Elementen bestehen, aus Feuer oder Luft, aus Feindlichem oder Versöhnlichem, aus Warmem oder anderem . . ." (Diese Anschauungen spielen in modifizierter Form auch bei Isaak eine große Rolle).

[428]) S. Metalogicus, l. II. c. 16 (Migne tom. 199, col. 873)! (Im lateinischen Urtext aus Nr. 14 S. 447 Anm. 1 entnommen).

[429]) Bliemezrieder (Nr. 7 S. 28) sieht in dem „sanctus" ein Argument gegen die Echtheit des Sermo 52 und der ganzen Gruppe 42—54, da Bernhard erst 1174 kanonisiert wurde, während Isaak spätestens 1169 gestorben ist; aber Bl. mißt selbst diesem Argument keine Durchschlagskraft zu, da die vorzeitige Heilig-Sprechung (wörtlich!) durch den Volksmund in damaliger Zeit keine Seltenheit ist.

[430]) S. col. 1869 D.

[431]) Vgl. Nr 34 S. 260.

Hinsicht scheint er Abälard viel zu verdanken: glänzende Diktion, scharfe Unterscheidung usw. Ja es finden sich Anhaltspunkte, welche die Vermutung rechtfertigen, daß Isaak direkt aus der Schule Abälards hervorgegangen sei und nachher erst den Weg zu Bernhard gefunden habe.[432]) Andererseits lassen sich auch Einflüsse aus anderen Schulen feststellen.

Aus dem Viktorinerkreis steht er dem etwas älteren[433]) Hugo von St. Viktor sehr nahe. Beide lehren in gleicher Weise den Vorrang des Wissens vor dem Glauben;[434]) besonders ihre mystischen Gedankengänge decken sich zum großen Teil. In der Medienlehre allerdings wird die Uebereinstimmung meist weitgehender gefaßt, als sie in Wirklichkeit ist. Schuld daran trägt das zweite Buch aus „Hugos" „De anima", das nur durch einen Irrtum in die Schriften Hugos hineingeraten ist;[435]) in Wirklichkeit ist es identisch mit der Schrift „De spiritu et anima" des Isaak-Schülers Alcher v. Cl. So kommt es, daß bei H. Siebeck[436]) die vollständige Isaak'sche Medienlehre unter dem Titel Hugos v. St. Viktor erscheint, trotzdem gerade in diesem Punkte neben manchem Gemeingut[437]) wesentliche Differenzen zwischen den beiden Psychologen bestehen; z. B. ist nach Hugo das Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögen körperlicher Natur (auch im Menschen) und gehört nicht zur Seele;[438]) Isaak betont ausdrücklich das kontradiktorische Gegenteil.

Mit Bernhard v. Cl., Abälard und Hugo v. St. Viktor ist aber der Kreis der Autoritäten, die möglicherweise Isaaks Lehrer gewesen sind, noch nicht vollständig geschildert; auch mit der Schule von Chartres und ihrem Kreis hat unser Autor vieles gemeinsam, u. a. das Streben nach humanistischer Bildung und Schulung, das Studium der Grammatik und Klassik, den zwiespältigen Zug, einerseits durch Wahrheitsstreben und sittliche Vervollkommnung Befreiung von der Sinnenwelt zu erlangen, andererseits aber doch diese äußere Welt möglichst weit zu erforschen, und endlich im Zusammenhang damit die Tendenz, platonisches und aristotelisches Gedankengut möglichst in Einklang

---

[432]) Vgl. S. 74—75.

[433]) Hugo wurde 1096 geboren, Isaak starb 1169.

[434]) S. Nr. 14, 2. Teil, Kap. III. b, 2.

[435]) S. Nr. 35, S. 260. Die Bücher 1 und 3 stammen übrigens auch nicht von Hugo, nur das 4. Buch ist ihm mit Recht zuzuschreiben.

[436]) S. Nr. 31 S. 417 ff.

[437]) Z. B. die Annahme und Art der **zwei** Medien: „quiddam quo ascendit corpus, ut appropinquet spiritui, et rursum quiddam quo descendit spiritus, ut appropinquet corpori." („De unione Corporis et Spiritus", Migne tom. 177, col. 285 A).

[438]) Siehe „De Unione", Migne tom. 177, col. 287 B: „Nihil **in corpore** altius . . . esse potest quam id ubi post **sensum** et supra sensum vis imaginandi concipitur." col. 288 D: „Quae duo (sc. sensus et imaginatio) in spiritu corporeo sunt. Postea in spiritu incorporeo proxima post corpus est affectio imaginaria, qua anima ex corporis conjunctione afficitur . . ." col. 287 D: „Quod enim imaginatio extra substantiam animae rationalis sit, argumentum est quod bruta animalia vim imaginandi habere probantur; quae rationem omnino non habent."

zu bringen.[439]) Mit Bernhard von Chartres identifiziert er die Seelenkräfte mit der Seele selbst;[440]) ebenso hatte Adelard von Bath gelehrt, der übrigens auch in der (periodischen) Verachtung der Sinneserkenntnis Vorgänger Isaaks ist: die Sinne trüben unsere Erkenntniskraft und hemmen unser Wahrheitsforschen; allein der erleuchtete Verstand kann uns Gewißheit bieten, nur in ihm finden wir Kriterien zur Beurteilung des Sinnfälligen.[441]) Eine Entscheidung gegen die Schule von Chartres bezw. ihren Vertreter Gilbert de la Porrée trifft Isaak allerdings in der Gotteslehre, indem er mit Wilhelm von Tierry[442]) und Robert von Melun[443]) annimmt, daß Gott keine Prädikamente habe, daß alles in Gott Gott sei, eine These, die auf der Synode von Reims (1148) gegen Gilbertus Porretanus u. a. geltend gemacht wurde und eine umstrittene Rolle spielte.[444])

Welcher von den drei Schulen Isaak von Stella nun endgültig zuzuzählen ist, der Abälardischen, der von St. Viktor oder der von Chartres, das wagen wir nicht zu entscheiden.[445]) In allen drei Fällen liegt ein so mannigfacher Wechsel von verblüffenden Uebereinstimmungen und plötzlichen Abweichungen vor, daß man am ehesten annehmen möchte, er habe ähnlich wie sein eklektischer Landsmann Johann von Salisbury — mit dem er übrigens manche Aehnlichkeit aufweist — von allen gelernt. Dadurch hat er eine Erfahrung und Selbständigkeit gewonnen, die ihm gegenüber all seinen Quellen eine ziemlich souveräne Stellung gibt, ohne indes den Autoritätsgedanken irgendwie zu erschüttern und anzutasten.[446])

[439]) Vgl. Nr. 34 S. 226; Nr. 1 S. 12 f..

[440]) S. Seite 15.

[441]) S. Nr. 36 Seite 45 ff.

[442]) S. Nr. 35 Seite 93.

[443]) S. Nr. 14 Seite 327.

[444]) S. Nr. 14, 2. Teil, VI Kap. § 1.

[445]) Fr. Bliemetzrieder stellt in der Erörterung dieser Frage ebenfalls fest, daß eine absolut sichere Antwort kaum zu geben ist. (S. Nr. 7a S. 147, 149, 157 ff.)

[446]) Man vgl. Seite 74 f. und weiter Nr. 7a, S. 159: „Il (sc. Isaac) ne se préoccupe pas tant de montrer sa dépendance et son appartenance à l'école d'un maître renommé, que de manifester sa propre maîtrise individuelle dans la science."

Der Einfluß Isaaks von Stella auf seine Nachwelt.

Es ist kaum anzunehmen, daß von den Isaak'schen Schriften auch nur eine zur Veröffentlichung bestimmt war: weder die beiden Briefe an Alcher von Cl. bezw. an Bischof Johann Bellemains von Poitiers noch die 54 Predigtmanuskripte. Es ist deswegen nicht verwunderlich, wenn von einer direkten Einwirkung des Zisterzienserabtes auf seine weitere Umwelt sozusagen garnicht die Rede sein kann.

Lediglich dem Umstand, daß Alcher den Brief „De anima" in ausgiebigster Weise verwertete und zum großen Teil sogar wörtlich ausschrieb,[447]) ist es zu danken, daß Isaak einen ziemlich großen Einfluß auf die Gestaltung der Scholastik gewonnen hat; wegen ihres stark augustinischen Gehaltes wurde nämlich diese Schrift lange Zeit auf Augustin als Autor zurückgeführt; sie eroberte sich in der Scholastik die Geltung eines „Katechismus der Psychologie"[448]) und fand bei allen stärkste Beachtung.

U. a. findet die Annahme von fünf Erkenntnisvermögen sowie ihre Benennung und nähere Auffassung von hier aus weitere Verbreitung, z. B. bei Garnerius v. Rochefort, Dominicus Gundissalinus und Alanus de Insulis, der sich sogar ausdrücklich auf „De spiritu et anima" beruft.[449]) Noch verbreiteter war die Medienlehre: Alanus begnügt sich mit der Annahme eines Mediums, des „spiritus physicus"[450]), ebenso Robert Grosseteste („spiritus corporeus").[451]) Alexander von Hales erwähnt deren vier, u. a. den „spiritus corporeus";[452]) sogar der Aristoteliker Albertus Magnus vertritt in manchen Partien seiner Psychologie die Medientheorie, und zwar genau in der Form des Isaak'schen Vorbildes.[453])

Doch all das tritt an Bedeutung zurück hinter dem Einfluß, den Isaak (durch Alcher) auf die Stellung der Franziskanerschule[454]) im M. A. gewinnt. Ihre Stellung in der Hauptfrage der Erkenntnistheorie ist genau dieselbe, wie Isaak sie schon im vor-

---

[447]) Man vgl. z. B. die Darstellung der 5 Erkenntnisvermögen, (Migne tom. 40 col. 782 f) mit Isaak (tom. 194 col. 1879 D ff.)!

[448]) Siehe Nr. 29 S. 368.

[449]) S. Nr. 4 Seite 92. Die herangezogene Stelle ist in Anmerkung 447 angegeben. Zu Dominicus Gundissalinus vgl. Nr. 34. S. 708 (2. Z. v. u.!)

[450]) S. Nr. 25 Seite 56 u. Nr. 4 S. 105.

[451]) S. Nr. 5 Seite 198.

[452]) S. Nr. 35 Seite 123 u. Nr. 29 S. 385 ff.

[453]) S. A. Schneider (Nr. 29. Nr. 387 f.). Karl Werner (Nr. 35. S. 123 f.) nimmt dagegen irrigerweise an, Albert nehme nur **ein** Medium an; vielleicht stützt er sich aber auch auf eine andere Stelle bei Albert, der sich ja ab und zu selbst widerspricht.

[454]) Zu Alchers Einfluß auf Johann v. La Rochelle siehe Nr. 34 S. 385.

hergehenden Jahrhundert eingenommen hatte: zur Erklärung des erfahrungsmäßig erworbenen Wissens wird die aristotelische Abstraktionslehre angenommen, für die Gegenstände des höheren Erkennens bleibt man dagegen bei der augustinischen Illuminationstheorie; das ist die Position der ersten Franziskanertheologen Alexanders von Hales und Johanns von La Rochelle[455]), das bleibt auch die These Bonaventuras, des größten Lehrers aus dem Orden des hl. Franziskus, der besonders in der Lehre von der Gewißheitserkenntnis stark an Isaak'schem Gedankengut orientiert ist.[456])

Bonaventuras Ansehen eroberte in der Folge diesen Gedanken bis in die Reihen der Dominikaner hinein einen weiten Anhängerkreis, dem u. a. Männer wie Dietrich von Freiberg, Eckhart und Seuse angehörten.[457]) Währenddem entschwand Isaak selbst immer mehr dem Gedächtnis seiner Erben. Sein Vermächtnis war die Arbeit eines Mannes, der an der Grenzscheide zweier Epochen aus beiden das Gute hatte sammeln und zusammenbauen wollen. Wie seine Richtung sich entwickelt hätte, wenn er 100 Jahre jünger wäre, ist schwer zu entscheiden. Sein Hang zum Neuen war stark, aber sein Festhalten am Alten war zäh.

Eine unfreiwillige Selbstcharakteristik Isaaks führt uns diese seine Stellung zu seiner Zeit in lebendigen Farben vor Augen:[458]) „Zu Zeiten, meine Lieben, sehe ich Euch ungewöhnlich lau und beinahe mürrisch mir zuhören: deswegen werde auch ich — ich muß es zugeben — kälter und kraftloser in meiner Rede; denn die Aufmerksamkeit des Schülers steigert die Sorgfalt des Lehrers; und je hingebender einem gelauscht wird, umso eifriger wird die Rede. Aber Ihr beklagt Euch, daß ich aus einem unbekannten Grunde meinen Stil geändert habe; und der ich früher in feiner Art entweder vorwärtsschreitend Neues zu entdecken pflegte oder das Alte elegant in neue Formen kleidete, jetzt trete ich nur Gemeinplätze und wiederhole sie in meinem Sermon dreifach-doppelt.

„Wie ist nur — so fragt mancher von Euch — dieser Mann herabgesunken? Wie ist sein blitzender Geist verdunkelt und die Farbenpracht (in) seiner Rede verblaßt? Der gewohnt war, Staunenswertes erstaunlich zu bringen, in einzigartiger Weise Unerhörtes auszudenken, Unklares scharf zu umschreiben, Dunkles genau abzugrenzen, das Auseinandergelegte an durchsichtigen Beispielen zu erklären, wie wirft er jetzt alles durcheinander, wie

---

[455]) S. Nr. 34 Seite 385.

[456]) Bonaventuras Lehre vom Aufstieg der Seele zur Gotteserkenntnis deckt sich ganz mit der Isaak'schen Auffassung; nur faßt er die Intelligenz und die „Geistesspitze" als zwei verschiedene Fähigkeiten, sodaß zu den Vermögen der „sensus, imaginatio, ratio, intellectus und intelligentia" die „apex mentis" noch als 6. Aufstiegsstufe hinzu kommt; allein auf der letzten und höchsten Sprosse der „Himmelsleiter", in der Verbindung unseres Intellekts mit der ewigen Wahrheit selbst, kann unser Erkennen den Charakter der Sicherheit gewinnen; nur hier können wir Kriterien gewinnen zur Beurteilung all der unsicheren Erfahrung. (S. Nr. 34 S. 391 ff.!)

[457]) Siehe Nr. 34 S. 394.

[458]) Siehe Sermo 48; col. 1853 A—54 D. Es ist allerdings zu beachten, daß es hier weniger um die philosophische als um die theologische Grundhaltung geht; um die „Predigt Christi". (S. col. 1854 C!)

vermischt er alles, wie faßt er alles überall an, ohne irgendetwas — wie erwartet — zu Ende zu führen! Wie ist sein Wein verwässert und sein Silber verschlackt! Wie schweigt er jetzt oder redet er?"

Fürwahr, ich werde schweigen, aber vor Euch; ich werde reden, aber nicht vor Euch. Neugierige (curiosi) Zuhörer seid Ihr Alle: und deswegen habe ich meine Vortragsart geändert, weil Ihr Euerer Neugierde keine Schranken setzt. Das Neue nehmt Ihr nur auf: und deswegen prägen wir fortlaufend Neues? Das Alte aber und, was sich in der Schrift findet, schlagt Ihr in den Wind. Und weshalb haben wir die Bücher abgeschrieben? Wenn ich etwas sage, was vor mir gesagt wurde, oder was in den Büchern steht, so kommt Euch Langeweile und Verdruß, nicht weil es nicht wahr, gut und passend sei, sondern weil es nicht gänzlich neu ist. Wenn wir sagen, was Augustinus, was Ambrosius sagte, was irgendwo zu lesen ist, sofort gibt es eine Lauferei zu den Büchern: das Gesagte wird von einem zum andern als im Buch stehend rundgereicht und allein deswegen verschmäht. Aber ich gestehe, zum Teil habe ich selbst schuld an diesem üblen Brauch. Ich habe Euch nämlich so in diesen Sachen erzogen, an solcherlei gewöhnt, daß Ihr außer mir kaum einen anderen hören könnt; ja Ihr habt schon keine Lust mehr, mich in anderen zu hören. Bin deswegen auch ich entweder früher voller Neugierde gewesen, indem ich solches mit Eifer betrieb, oder bin ich durch Ablassen vom Gewohnten unbedeutend geworden? Beides ist nicht ganz abzuweisen (beide Seiten haben ihr Gutes und Schlechtes). Es standen vor einiger Zeit Männer auf — deren Name ich nicht nennen will[459]) — mit ansehnlichem Geist und staunlicher Gewandtheit, welche die heiligen Schriften zwar nicht wie Häretiker verdrehten, die aber den rechten Sinn zu wenig geläufig hatten und elegant ihren Lehren anglichen und so mit den authentischen Büchern nicht ohne viel Bewunderung und in großen modischen Konstruktionen ein anziehendes — um niemandem zu nahe zu treten — Spiel trieben. Nichts aber lehrten sie gegen den Glauben und die Wahrheit,[460]) alles zum Nutzen und zur Ehrenhaftigkeit des Lebens und der Sitten in einer wundervollen Neuheit — wie Ihr wißt und worin Ihr beklagt, daß ich sie verlassen habe — und in Mangel an äußeren Sinnen wurden sie mit sinnvollstem Verstand begabt („inopia sensus sensatissimi facti sunt"). Denen also bin ich gefolgt, weil ihnen die Welt folgte; die ganze

---

[459]) Weshalb werden die Namen verschwiegen? Handelt es sich vielleicht um Abälard und seine Schule?

[460]) Fr. Bliemetzrieder (Nr. 7a S. 158) schließt aus diesem Urteil Isaaks über seine Lehrer, daß der auf einigen Synoden zensurierte Abälard trotz sonstiger Wahrscheinlichkeitsgründe kaum zu Isaaks Lehrern gehört haben könne.

Indessen könnte man den Satz auch dahin auslegen, daß die ausdrückliche Betonung der Rechtgläubigkeit dieser ungenannten Lehrer mancherlei Angriffe und Bezweifelungen ihrer Orthodoxie geradezu als Voraussetzung fordert. Diese Auffassung würde auch eine Erklärung dafür geben, daß Isaak den Namen seiner Lehrer so beharrlich verschweigt und nur in Andeutungen von ihnen redet.

Welt strömte ihnen zu,[461]) und niemals haben Menschen von anderen mit solcher Hochachtung gesprochen. Wer anders redete, wurde verlacht, verachtet und gemieden. Damit ich nicht in den Ruf käme, entweder aus Neid zu widersprechen oder aus geistigem Unvermögen nicht ebensolche Rede zu halten, habe ich meinen Geist angespornt; und — Ihr wißt — ich war nicht der Letzte in derlei Reden; denn auch mir ist schließlich der Verstand nicht eingetrocknet, sagt der Dichter.

Jetzt allerdings sage ich, was ich von Anfang an in mir trage, das ich aber, um — wie gesagt — nicht der Neidsucht und des Unverstandes geziehen zu werden, bis jetzt unterdrückt habe. Es stehen nämlich gefahrvolle Zeiten bevor, und es werden Wahrheitsverdreher eindringen, welche die Schriftworte ihrem Sinn assimilieren, denen unsere weitzügige Freiheit zur vernichtenden Macht werden kann. Werden sie nicht um ihrer Neuheit willen die alten Ausführungen der Väter verlassen, wenn dies vor ihnen die Kirche in Brauch gebracht hat? Wie wird man ihnen vorhalten können: „So und so (Sic et sic) legte Ambrosius, Augustin, Hieronymus, Gregor aus?" Werden sie nicht sagen: „Wenn es anderen so (sic)[462]) erlaubt war weshalb soll es nicht auch uns freistehen?" Werden nicht, wie wir selbst von jenen gehört haben, auch diese sprechen: „Wo der Geist Gottes, da ist Freiheit: wir sind nicht gehalten, auf die Worte des Lehrers zu schwören." — Ziehen nicht auch jene dem Sohn des Verderbens die Macht seiner Grausamkeit gegen die Christen auf? Wie kann man ihm dann Christi Art und immer wiederholte Form zu predigen vorhalten? Wird er nicht gerne tuen, was er als freie Gewohnheit vorfindet? Wird er nicht sagen: „Wie die Kirche tat, so tut (auch) ihr (der Kirche)? Was also nun? Sollen auch wir jene[463]) mit (den) anderen verdammen? Niemanden verurteilen wir,[464]) aber in diesem Punkte können wir kein Lob spenden, und zwar nicht deswegen, weil es vielleicht überhaupt schlecht wäre, was sie treiben, sondern weil sie die Gelegenheit zum Schlechten werden können. Denn leider entsprießt fast alles Schlechte aus Gutem; die Tugenden ziehen Laster groß und sie werden von ihren eigenen heranwachsenden Zöglingen verschlungen.

Was also not tut, meine Lieben, ist Vorsicht und größte Umsicht."

---

[461]) Wenn es sich hier um Abälard handelt, so muß man annehmen, daß dieser selbst bis weit in den Orden seines schärfsten Antipoden, Bernhards v. Cl., größten Einfluß gehabt hat. Das wäre allerdings ein weiterer Beweis für die These Denifle's und Grabmanns, daß Mystik und Scholastik im M. A. eng beisammen wohnten.

[462]) Anspielung auf Abälards Sic-et-non-Methode?

[463]) d. h. die Anhänger der autoritätsfreien und möglichst neuen Methode.

[464]) Wenn Abälard gemeint ist, dann bedeutet das eine stille Ablehnung der Beschlüsse auf der Synode von Sens, welche Abälard zensurierte, und verteidigt den Meister gegen Bernhard v. Cl.

Lebenslauf.

Am 23. Oktober 1909 wurde ich in Düsseldorf geboren. Seit Ostern 1916 besuchte ich dort vier Jahre die Volksschule und dann neun Jahre das humanistische Hohenzollerngymnasium. Ostern 1929 erhielt ich das Reifezeugnis und studierte anschließend je vier Semester an den Universitäten in Bonn und Freiburg i. Br.

Für die Anregung zu der vorliegenden Arbeit sei mir gestattet, auch hier Herrn Prof. Honecker meinen herzlichen Dank zu sagen.

Wilhelm Meuser.